خطباتِ اقبالؒ
ایک جائزہ
محمد شریف بقا

PDF By :

Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell NO: +92 307 2128068 : +92 308 3502081

FACEBOOK GROUP LINK :

https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/

خطباتِ اقبال

ایک جائزہ

محمد شریف بقاء

اقبال اکادمی پاکستان لاہور

Scanned with CamScanner

ناشر ــــ پروفیسر شہرت بخاری
ناظم اقبال اکادمی پاکستان

مطبع ــــ مڈوے پریس لاہور

تعداد ــــ ۱۰۰۰

سنِ اشاعت ــــ ۱۹۹۱ء

قیمت ــــ ساٹھ روپے

نگرانِ طباعت ــــ فرخ دانیال

سیلز آفس : اقبال اکادمی پاکستان - ۱۱۶ - میکلوڈ روڈ - لاہور

فہرستِ عنوانات

پیش لفظ

میں نے پروفیسر محمد شریف بقا کی کتاب "خطباتِ اقبال پر ایک نظر" کا مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ان کی یہ کاوش، ذوق و شوق اور تحقیق کا دلآویز مجموعہ ہے اور مجھے یہ کہنے میں کچھ باک نہیں کہ خطباتِ اقبال پر قلم اٹھانے کے لیے جس بصیرت و قابلیت کی ضرورت اور جتنی محنت درکار ہوتی ہے پروفیسر بقا اس سے ہمہ وجوہ بہرہ ور معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے لندن میں رہ کر جو ذوقِ تحقیق حاصل کیا ہے اس سے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں اسلامی حکمت، خصوصاً حکمتِ اقبال کے اہم اور محیّر العقول پہلوؤں کا بھی شعور حاصل ہے۔ غرض لندن کی بزمِ اقبال کے صدر (اور اردو و فارسی زبان و ادب سے براہِ راست متعلق ہونے) کی حیثیت سے مباحثِ اقبال پر غور کرنے کا انہیں خاص موقع ملا ہے جس کے نتیجے میں اُن کی موجودہ کتاب اور اس کے علاوہ ایک اور غیر مطبوعہ کتاب موضوعاتِ اقبال معرضِ ظہور میں آئی ہے۔

اکتساب و تربیت کے اس پس منظر میں اگر زیرِ نظر کتاب (خطباتِ اقبال پر ایک نظر) ایک ماہرانہ و محققانہ تصنیف کے طور پر سامنے آ رہی ہے تو اس پر کسی کو مطلق تعجب نہ ہو گا۔

خطباتِ اقبال، حضرت علامہ کا ایک عظیم شاہکار ہے جس میں موجودہ زمانے کے اہم افکار کو اسلامی حکمت کے حوالے سے اور اسلامی حکمت کے بعض نمایاں مسائل کو مغربی افکار کی روشنی میں دیکھا گیا

ہے چنانچہ علامہ نے خود فرمایا :

"میرا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز میں پیش کیا جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو بھی ملحوظِ خاطر رکھا جائے اور انسانی افکار کے جدید انکشافات سے بھی ثبوت مہیا کیا جائے۔ ہمارا فرض ہے کہ فکرِ انسانی کے ارتقا پر نظر رکھیں اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھیں۔"

(مقدمہ خطبات)

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے یہ خطبات اسلامی اور مغربی حکمت کا نچوڑ ہیں۔ اس لیے اُن کا مواد اور اسلوبِ بیان خالصتاً علمی اور ٹکنیکل (اصطلاحی) ہے جس کے اشارے اور مضمرات اُس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک اقبالؒ کے عام اسلوبِ اظہار کے علاوہ کوئی شخص، اسلامی اور مغرب کے متعلقہ اصطلاحی سرمائے سے بھی باخبر نہ ہو۔ شاعری میں حضرت علامہ نے جو افکار پیش کیے، اُن کی بات جُدا ہے کیونکہ اشعار میں ایک عنصر شاعرانہ تخیّل اور شاعرانہ اسلوب کا بھی ہوتا ہے جو قاری کو خارجی شعری لباس کی بنا پر بھی سامانِ انبساط مہیا کر سکتا ہے لیکن خطبات میں ہر بات علم کی اصطلاحوں میں، ایک معیّن منطقی سائنسی اسلوب میں ادا ہوئی ہے۔ ان وجوہ سے خطبات کی تشریح تو درکنار محض اس کا سمجھ لینا ہی بہت بڑی بات ہے۔

پروفیسر محمد شریف بقا کا ایسی دقیق اور علمی کتاب پر حاوی ہو کر اس کی تشریح و تعبیر کی ذمے داری سے عہدہ برا ہو جانا اُن کے اختصاصِ علمی کا ثبوت ہے۔ اُن کے اپنے الفاظ میں ان کا طریق کار یہ ہے:

"میں نے اقبال کے خطبات کے تمام اہم نکات کو بڑے سادہ انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ عام لوگ بھی حکیم الامّت کی اس فلسفیانہ تصنیف سے بخوبی آگاہ ہو سکیں۔"

پروفیسر بقا کے یہ الفاظ ظاہر کرتے ہیں کہ انھوں نے خطبات کی یہ تشریح اس لیے کی ہے کہ متوسط درجے کے پڑھے لکھے لوگ بھی حضرت علامہ اقبال کے خیالات سے مستفید ہو سکیں۔

پروفیسر بقا کی یہ آرزو بڑی مبارک ہے اور میں بڑی ذمہ داری سے یہ عرض کرنے کی مسرت حاصل

کررہا ہوں کہ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہوئے ہیں۔

اُن کا تشریحی اندازِ بیان ہر نوع کے قاری کے لیے قابلِ قبول اور قابلِ فہم ہے، علمی اصطلاحات سے اگرچہ چارہ نہیں تاہم اُن کی تعبیر اتنی آسان کردی گئی ہے کہ دقیق سے دقیق مسئلہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علامہ کے خیالات کی روح کو کسی جگہ نقصان نہیں پہنچا۔ یعنی اُن کے افکار کامل طور پر کتاب میں منعکس ہو گئے ہیں۔

اس کتاب کے بارے میں یہ امر خاص طور سے قابلِ توجہ ہے کہ یہ خطبات کی تلخیص نہیں بلکہ اس کے مطالب کی ترجمہ نما تشریح ہے جس میں بقا صاحب نے اکثر حضرت علامہ کے الفاظ (بصورت ترجمہ) شامل کر دیے ہیں۔ البتہ کہیں کہیں جیسا کہ تشریح میں قدرتی ہے، مصنّف کی اپنی عبارت بھی شامل ہے مگر بقدر رنگ۔

اس موقعہ پر خطبات کی اہمیت و عظمت پر کچھ لکھنا غالباً ایک دیباچہ نگار کے فرائض میں شامل نہیں، جس کا فرض صرف اس قدر ہے کہ وہ موجودہ کتاب کی تشریحات کے بارے میں اظہارِ اطمینان کرے تاکہ قاری دل جمعی کے ساتھ اس پر اعتماد کر سکے۔

اس سلسلے میں کم از کم مجھے اطمینان ہے کہ مصنف نے جو کچھ لکھا ہے بصیرت سے لکھا ہے اور حضرت علامہ کے افکار کی روح تک پہنچ کر لکھا ہے۔ وہ اُن کی انگریزی زبان کو بھی اچھی طرح سمجھے ہیں اور ان کے مطالب کی تہ تک بھی پہنچ پائے ہیں۔

ختم کرنے سے پہلے ایک اور معاملہ بھی زیرِ بحث آجانا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ پروفیسر بقا کی موجودہ کتاب سے پہلے خطبات کی تسہیل کی کم سے کم دو وقیع کوششیں ہوئی ہیں۔ ایک ڈاکٹر عبدالحکیم کا خلاصۂ خطبات ہے جو فکرِ اقبال میں شامل ہے۔ دوسری کوشش سید نذیر نیازی کا ترجمۂ خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) ہے۔

ان دونوں کوششوں کے باوجود پروفیسر بقا کی موجودہ کوشش ان معنوں میں اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے کہ اسے ان کے درمیان ایک واسطۃ العقد کا درجہ حاصل ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ صاحب

نے خیالات کی تلخیص پیش کی ہے اور سید نذیر نیازی صاحب نے عمدہ ترجمہ ہمیں دیا ہے، اس طرح مشکل مقامات کی تشریح کا کام نہ تو خلیفہ صاحب نے کیا اور نہ سید نذیر نیازی صاحب کے مدِ نظر تھا۔

ان دو انتہاؤں کے درمیان ایک مقام "تشریح" کا بھی تھا وہ پروفیسر لقا کی موجودہ کتاب کو حاصل ہو گیا ہے۔ دنیا کی کوئی علمی کتاب ایسی نہیں جس کے مدعا یا پیشکش سے اختلاف نہ کیا جا سکتا ہو چنانچہ بعض بعض موقعوں پر موجودہ کتاب کی پیشکش سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مصنف کی تعبیر سے بھی کسی کو اختلاف ہو لیکن اس حقیقت سے انکار نہ کیا جائے گا کہ پروفیسر لقا نے اقبال تک پہنچنے اور اُن کے افکار کو سہل انداز میں پیش کرنے کی مخلصانہ اور دیانتدارانہ کوشش کی ہے اور مجھے خاص خوشی اس وجہ سے ہوئی ہے کہ یہ کام اُردو میں ہوا ہے اور اقبالیات کے سرمائے میں اس قیمتی اضافے سے عظیم اُردو زبان کی ثروت میں مزید اضافہ ہوا ہے۔

مجھے کامل امید ہے کہ ان دونوں وجوہ سے اس کتاب کا پُرجوش خیر مقدم کیا جائے گا اور اس ملک کے اقبال پسند اسے قدر کی نگاہ سے دیکھ کر اس علمی کاوش کی تکریم کریں گے۔

(ڈاکٹر) سید عبداللہ
صدر شعبہ اُردو و دائرہ معارف اسلامیہ
پنجاب یونیورسٹی۔ لاہور

۸ر اپریل ۱۹۷۴ء

سرِ آغاز

اقبالؒ کے خطبات اُن کی کتاب "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں درج ہیں۔ علامہ اقبال مرحوم و مغفور کی یہ بلند پایہ فلسفیانہ تصنیف سات انگریزی خطبات پر مشتمل ہے۔ انہوں نے یہ خطبات مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیے تھے۔ سب سے پہلے جب یہ کتاب ۱۹۳۰ء میں زیورِ طباعت سے آراستہ ہوئی تھی اُس وقت اس میں چھ خطبات شامل تھے۔ لیکن بعد ازاں انہوں نے اس میں ایک اور لیکچر کا اضافہ کر دیا تھا۔ چنانچہ دوسری مرتبہ یہ کتاب ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ حکیم الامت، شاعرِ مشرق، فلسفیٔ اسلام اور مفکرِ پاکستان کے انگریزی خطبات کا یہ مجموعہ الٰہیاتِ اسلامیہ میں نمایاں مقام رکھتا ہے۔ بلاشبہ فلسفۂ اسلام کی جدید تاریخ میں یہ خطبات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔

اس میں ہرگز کوئی مبالغہ نہیں کہ اسلامی افکار و نظریات کی تشکیلِ جدید کے سلسلے میں ان خطبات کی اہمیت، عظمت اور افادیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک اس کتاب کے پس منظر کا تعلق ہے وہ فلسفیانہ، مذہبی اور سیاسی وجوہات پر منحصر ہے۔ ان خطبات کی نوعیت مکمل طور پر علمی اور فلسفیانہ ہے۔ علامہ موصوف مسلمانوں کو اسلام کی حقیقی تعلیمات کی قدر و قیمت اور شاندار ماضی سے رُوشناس کرانا چاہتے تھے تاکہ عہدِ حاضر کے مسلمان اپنے اسلاف کے زریں کارناموں سے

آگاہ ہو کر اپنے مستقبل کو تابناک بنا سکیں۔ اس ضمن میں انہوں نے ہمیں ہماری کوتاہیوں، تساہل پسندی، تنگ نظری اور جمود پرستی کو ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ انہوں نے نہ صرف غیر مسلم مفکرین اور فلاسفہ کی غیر اسلامی تعلیمات اور خیالات کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا ہے بلکہ انہوں نے مسلمان حکماء، صوفیاء اور قائدین کے غیر اسلامی نظریات کی بھی مذمت کی ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے قرآنی تعلیمات کو اپنا راہنما بنایا ہے۔ وہ ہر اس نظریے کی شدید مخالفت کرتے ہیں جو انہیں قرآن کی بنیادی تعلیمات کے خلاف نظر آتا ہے۔ یہی وجہ ہے انہوں نے فلسفۂ یونان اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے اسلام کی تعلیمات کو یونانی تصورات پر ترجیح دی ہے۔ اسی طرح انہوں نے تصوّف کے غیر اسلامی عناصر کو بھی بنظرِ استحسان نہیں دیکھا۔ اقبال مسلمانوں پر یہ حقیقت واضح کر دینا چاہتے تھے کہ اسلام تنگ نظری، جمود پرستی، بے عملی، تقدیر پرستی، ہر قسم کی محکومی، تقلید کورانہ اور مادیت نوازی کا زبردست مخالف ہے۔ اس مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے انہوں نے اسلام کے حرکی نظریۂ حیات، ارتقائی تصورِ کائنات، اجتہاد، خودی، روحانی اقدار اور اخلاقی بلندیوں کے حصول پہ زور دیا ہے۔ وہ ہمیں بار بار اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ ہم موجودہ دور کے تقاضوں، علمی کمالات اور سائنسی تحقیقات و اکتشافات کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی تشکیلِ جدید کا کام سنبھالیں۔ چونکہ وہ اسلام کی تعلیمات کو آفاقی، قدرتی اور ٹھوس خیال کرتے ہیں۔ اس لیے وہ اسلام کو ارتقا پذیر اور زندہ دین قرار دیتے ہیں۔ اس کتاب کا اندازِ تحریر زیادہ تر علمی اور فلسفیانہ ہے۔ یہی وجہ ہے اس میں بلا کی سادگی اور چاشنی موجود نہیں۔ مصنّف کے بیان کردہ اہم اور دقیق مباحث کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدم قدم پہ رُک کر غور و فکر کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب کو پڑھ کر یوں محسوس ہوتا ہے جیسے فکر کا احساس پر غالب ہے۔ یہ اس کتاب کی خامی نہیں کیونکہ ہر فلسفیانہ تصنیف میں تقریباً یہی اسلوبِ نگارش اختیار کیا جاتا ہے۔

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے چند اہم موضوعات اور مباحث مندرجہ ذیل ہیں:

فلسفۂ زمان و مکان، مادیت، عقلیت، نظریۂ ارتقا، مسئلہ بقائے روح، قومیت، وطنیت، لادین اشتراکیت، اہمیتِ اجتہاد، عقل و عشق کا موازنہ و مقابلہ، نظریۂ علم، قصہ ابلیس و آدم، مذاہب

اور فلسفے کا مقابلہ، سائنس اور مذہب کا تقابلی مطالعہ، مسئلہ جبر و قدر، کائنات کی حقیقت، اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کا بیان، مطالعۂ فطرت کی اہمیت، فلسفۂ خودی، یورپ پر اسلام کے احسانات، اسلام کے اساسی عقائد و نظریات کی تشریح و توضیح، اسلامی کلچر کی خصوصیات، جدید تہذیب و تمدن کی مذمت، مسئلہ خیر و شر وغیرہ۔

اس طویل فہرست سے یہ بات بخوبی معلوم ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبالؒ نے مذہب، سائنس، فلسفہ، شاعری، تصوف، تاریخ، نفسیات، سیاست، علم ابنیات، اخلاقیات اور اقتصادیات سے تعلق رکھنے والے بیشتر اہم مسائل کو اس کتاب میں بیان کیا ہے۔ اس کتاب کے عمیق مطالعہ کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حکیم الامت کی یہ لاجواب اور بلند پایہ تصنیف مشرقی اور مغربی علوم پر حاوی ہے۔ علامہ موصوف نے ان خطبات میں مسلم اور غیر مسلم حکماء، فلاسفر، صوفیاء، مصلحین اور قائدین کا ذکر کیا ہے۔ اُنھوں نے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ان حکماء کے نظریات کا سہارا لیا ہے۔ الغرض اقبالؒ نے اس کتاب میں اُن تمام اہم مسائل پر اظہارِ خیال کیا ہے جن کا ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے۔

میں نے علامہ اقبالؒ کے خطبات کے تمام اہم نکات کو یہاں بڑے سادہ انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ عام لوگ بھی حکیم الامت کی اس فلسفیانہ تصنیف سے بخوبی آگاہ ہو سکیں۔ اس کے بعد ان خطبات کے اہم نکات کو بڑے اختصار کے ساتھ درج کیا جاتا ہے۔ اُمیدِ واثق ہے میری یہ ناچیز کاوش عام حضرات کی یہ غلط فہمی دُور کر دے گی کہ علامہ اقبالؒ کے خطبات ناقابلِ فہم اور دقیق ہیں۔ خدا کرے کہ نوجوان طبقہ ان حیات بخش اور انقلاب انگیز خطبات کا صحیح مطالعہ کر کے قومی استحکام اور ملی بہبود کا ذریعہ بن سکے۔

محمد شریف بقا

۸ / مارچ ۱۹۷۴ء

(از علامہ اقبال)

علامہ مرحوم و مغفور نے اس کتاب کے مختصر مگر جامع دیباچہ میں سب سے پہلے قرآنی نقطہ نظر سے عقیدہ و عمل کی اہمیت، تصوف اور مذہبی تجربات کی افادیت کو بیان کیا ہے۔ بعد ازاں انہوں نے خطبات کے حقیقی مقصدِ تصنیف، مذہب و سائنس کی بے جا چپقلش اور فلسفہ کی عدمِ قطعیت پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ اب اس دیباچے کے اہم نکات کو اُن کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔

"قرآن حکیم وہ کتاب ہے جو تصور اور عقیدے سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔"

انہیں اس بات کا سخت افسوس ہے کہ دورِ حاضر کا انسان محسوسات اور خارجی دنیا ہی کو حقیقت سمجھ کر عالمِ باطن کا منکر ہو گیا ہے۔ بعض لوگ اس باطنی تجربے کو جذب نہیں کر سکتے جس کی مذہبی اعتقاد پر بنیاد ہے۔ اسلام میں یہ یکطرفہ تصور موجود نہیں۔ کیونکہ وہ ظاہری اور باطنی دونوں دنیاؤں کو حقیقی اور سود مند قرار دیتا ہے۔ اسلام مظاہرِ عالم کے مطالعہ و مشاہدہ کی حقیقت پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ اس بات کا ثبوت ہمیں اسلام کے ثقافتی دور کے ابتدائی مراحل میں نظر آتا ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں صحیح قسم کے تصوف میں یہ دونوں چیزیں پہلو بہ پہلو ملتی ہیں۔ جیسا کہ وہ اس دیباچے میں کہتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام کے مذہبی تجربات کے ارتقا کی تشکیل کرنے اور اُسے درست نہج پر چلانے کے لیے تصوّف کے حقیقی مکاتبِ فکر نے بہت اچھا کام کیا ہے۔ لیکن دورِ حاضر کے صوفیا دجدید افکار و نظریات سے لاعلمی کی بنا پر جدید تصوّرات و تجربات سے اکتسابِ فیض کرنے کے اہل نہیں رہے۔"

اقبالؒ کی رائے میں اب مذہب کی تعلیمات کو جدید علوم و فنون کی مدد سے نفسیاتی اور فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ وہ اپنے خطبات کی یہی اصلی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ان حالات میں مذہبی حقائق کی سائنٹیفک تعبیر قدرتی معلوم ہوتی ہے۔"

"یہ خطبات میں نے مدراس مسلم ایسوسی ایشین کی درخواست پر تیار کیے اور میں نے انہیں مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں پڑھا ہے۔ ان خطبات میں میں نے اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علم کے مختلف شعبوں میں پیش آنے والی حالیہ ترقیوں کو مدّنظر رکھتے ہوئے مسلمانوں کے مذہبی فلسفہ کی تشکیلِ جدید کی جزوی طور پر کوشش کی ہے۔ موجودہ دَور اس کام کے لیے بالکل سازگار ہے۔"

بقولِ اقبالؒ" جدید طبیعیات نے اپنے ہی بنیادی نظریات کو موردِ تنقید بنالیا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مادیت بڑی تیزی کے ساتھ غائب ہو رہی ہے۔ اب مادیت اپنی ابتدائی شکل میں موجود نہیں۔ گویا کہ سائنس مذہبی حقائق کو تسلیم کرنے لگی ہے"۔ اُن کے خیال میں وہ دن دُور نہیں جب کہ سائنس اور مذہب اپنی روایتی چپقلش کو بھول کر ہم آہنگ ہو جائیں گے۔ وہ اپنے اس دیباچے میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وہ دن دُور نہیں جبکہ مذہب اور سائنس اُن مشترک امور اور ہم آہنگی کا سُراغ لگالیں گے جو اب تک ہماری نظروں سے اوجھل بنے۔"

علامہ اقبال کی یہ زبردستی اپنی رائے ٹھونسنے کے حق میں نہیں۔ یہی وجہ ہے وہ اپنے

افکار و نظریات کو حرفِ آخر کا درجہ نہیں دیتے۔ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ علمی ترقی کے دوش بدوش نئے نئے افکار کی نمود ہوتی رہتی ہے۔ وہ ہمیں اپنے پیش کردہ نظریات کے بے لاگ مطالعہ اور عمیق مشاہدہ کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ فلسفے کی عدمِ قطعیت اور آزادیٔ رائے کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے دیباچے کے آخر میں فرماتے ہیں:

"فلسفیانہ افکار میں کوئی قطعیت موجود نہیں ہوتی۔ میرے پیش کردہ نظریات سے ممکن ہے، بہتر اور مناسب نظریات پیش کیے جائیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم فکرِ انسانی کی روز افزوں ترقی کا بنظرِ غائر مطالعہ کرتے ہوئے آزادانہ تنقید کا طریقِ کار اختیار کریں۔"

خطبہ اوّل

علم اور مذہبی واردات ومشاہدات

اس خطبے میں علامہ اقبالؒ نے مندرجہ ذیل امور پر روشنی ڈالی ہے :

۱- کائنات کی حقیقت کیا ہے ؟ انسان کا اس تغیّر پذیر کائنات کے ساتھ کیا تعلق ہے ؟ علاوہ ازیں کائنات اور خدا، کائنات اور انسان ، خدا اور انسان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہے ؟

۲- کائنات کی حقیقت کے بارے میں فلسفہ ، مذہب اور بلند پایہ شاعری کا رویّہ کیا ہے ؟

۳- فلسفہ (عقل وفکر) اور مذہب (ایمان، ذکر ووجدان) کے مشترک اور غیر مشترک امور کیا ہیں ؟

۴- ظاہر (مادی دنیا، عالم محسوسات، سائنس کی دنیا، مرئی حقائق، مادہ) اور باطن (روحانی دنیا، عالم اقدار، غیر مرئی حقائق، مذہب اور روح) کے بارے میں عیسائیت، فلسفہ یونان اور اسلام کا کیا طریق عمل ہے ؟

۵- قرآن کیوں مطالعۂ انفس و آفاق، تسخیر فطرت، حصول علم، جفاکشی اور عظمت آدم پر کیوں زور دیتا ہے ؟

۶۔ عقل اور وجدان میں تفریق ہے یا باہم آہنگی؟ مذہب اور وجدان میں کیا تعلق ہے؟

۷۔ مذہبی وجدان بھی حقیقت رسی کا ذریعہ ہے۔ اس مذہبی وجدان کی خصوصیات کیا ہیں؟

۸۔ کیا مذہب ۔ ـــــ سائنس اور جنسیات کے تابع ہے؟

اس خطبہ میں علامہ موصوف نے ان حقائق و معارف پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے جن کا اس کائنات، جبلتِ انسانی اور حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے۔ ان مسائل کی عقدہ کشائی اور ادراک کامل پر ہماری زندگی کی زیبائی اور تکمیل منحصر ہے۔ شاعرِ مشرق اور فلسفیٔ اسلام نے مندرجہ بالا سوالات کا اسلامی نقطۂ نظر سے جواب دینے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جن پر فلاسفہ، مفکرین اور سائنسدانوں، اہلِ مذہب اور صوفیا نے اپنے اپنے انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ صدیوں ہی سے ان امور کے متعلق غور و خوض اور بحث و تمحیص کا سلسلہ جاری ہے۔ آج بھی اہلِ فکر و نظر ان اہم امور کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ دنیا کے تمام بڑے بڑے مذاہب نے ان سوالات کا اپنے اپنے لحاظ سے تسلی بخش جواب دینے کی سعی کی ہے۔ بدھ مت، ہندو دھرم، یونانی مذہب، عیسائیت، اسلام اور دیگر مذاہب کے حکما نے کائنات کی آفرینش، اس کی غرض و غایت اور کنہ کے بارے میں مختلف نظریات پیش کیے ہیں۔ زیادہ تر نظریات راہِ اعتدال سے ہٹے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جن کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہے کہ وہ ہماری موجودہ زندگی کی الجھنوں اور دشواریوں کو ختم نہیں کر سکتے۔ اقبالؒ نے ان اہم مسائل زیست کو قرآن و حدیث کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ انہوں نے ان امور کو جن مختلف زاویوں سے دیکھنے کی کوشش کی ہے وہ یہاں مختصر طور پر بیان کیے جاتے ہیں۔

سب سے پہلے وہ اس وسیع و عریض کائنات کی تشکیل و نوعیت اور اس کے ساتھ انسان کے ربط و کردار پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جس کائنات میں ہم بس رہے ہیں اس کی حقیقت اور ساخت کیا ہے؟ اس

میں ہمارا مقام کیا ہے ؟ اور یہاں زندگی گزارنے کے لیے ہمیں کس قسم کے کردار کی ضرورت ہے ؟

حقیقتِ مُطلقہ کے بارے میں مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ درجے کی شاعری نے مخصوص نظریات پیش کیے ہیں۔ اقبالؒ اس سلسلے میں مذہبی وجدان کو فلسفیانہ موشگافیوں اور شاعرانہ تفکّر پر ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ اُن کی رائے میں شاعری بنیادی طور پر ذاتی رائے، ابہام، عدم تیقّن اور تشبیہات و استعارات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مذہب شاعری سے بلند تر ہے کیونکہ اس کا اندازِ بیان اجتماعی مفاد، یقینِ کامل اور وضاحت پر منحصر ہوتا ہے۔ مذہب کے علاوہ شاعری اور فلسفے کی قسمت میں حقیقتِ کاملہ کا براہِ راست دیدار نہیں۔ فلسفہ کائنات کی اس ازلی و ابدی حقیقت سے دُوری کا باعث بنتا ہے۔ اس کے علی الرغم مذہب ہمیں اس کی حضوری کی دولت سے مالا مال کر دیتا ہے۔ فلسفہ انکشافِ حقیقت کے لیے عقل و فکر کے تعاون کا محتاج ہوتا ہے لیکن مذہب عقل و خرد کا زُنّاری ہونے کی بجائے ایمان و آگہی کا چراغ ہاتھ میں لے کر منزلِ مقصود تک ہماری راہنمائی کرتا ہے۔ اس ضمن میں علامہ فرماتے ہیں:

"چونکہ فلسفہ کی آزادانہ تحقیق و تجسّس پر بنیاد ہے۔ اس لیے وہ مذہبی اعتقادات اور دیگر مفروضات کی حاکمیّت کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ انسانی افکار و نظریات اور مسلّمہ امور پر ناقدانہ نظر ڈالتے ہوئے اُن کی بنیاد کا سراغ لگانا چاہتا ہے ہو سکتا ہے انجامِ کار وہ اس حقیقت کو برملا تسلیم کرے کہ عقلِ انسانی حقیقتِ مطلقہ یا روحِ عالم تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ اس کے برعکس مذہب کا نچوڑ ایمان ہے۔ ایمان محض جذبے یا تأثر ہی کا نام نہیں بلکہ اس میں عقل کی بھی آمیزش ہوتی ہے۔"

بقولِ وائٹ ہیڈ:

" دین اپنے اصولوں کے لحاظ سے ان عام حقائق کا نظام ہے، جنہیں اگر کامل خلوص کے ساتھ مانا اور واضح طور پر سمجھا جائے تو وہ ہمارے کردار کی کایا

پلٹنے میں مؤثر ثابت ہوتے ہیں۔"

چونکہ انسان کی ظاہری اور باطنی زندگی کی مکمل تبدیلی اور ہدایتِ دین و مذہب کا اولین مقصد ہے۔ اس لیے یہ بات اشد ضروری ہے کہ مذہبی اصولوں کی تشکیک پرستی، بے یقینی اور خرافات پر بنیاد نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ اگر مذہبی امور و عقائد کی تاسیس عقلی اور صحیح نہ ہوگی تو کوئی شخص بھی ان کے مطابق زندگی بسر نہیں کرے گا۔ ان وجوہات کی بنا پر مذہب ...... سائنس اور فلسفے سے زیادہ اپنے اصولوں اور نظریات کی عقلی بنیاد کا محتاج ہے۔ اقبال[٢٢] کسی طرح بھی فلسفہ کو دین پر ترجیح دینے کے حق میں نہیں ہیں، لیکن وہ مذہبی اصولوں کو معقولیت پسندی پر بھی منحصر خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"دین و ایمان کو عقل کی روشنی میں دیکھنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اُن پر فلسفے اور عقل کے تفوق کو تسلیم کر لیا جائے۔"

دین کا ہماری زندگی کے تمام شعبہ جات کے ساتھ چولی دامن کا تعلق ہے۔ یہ اقتصادی، سیاسی، عمرانی، جنسی، اخلاقی اور تعلیمی میدانوں میں ہماری پوری طرح رہنمائی کرتا ہے۔ یہ فلسفہ کی طرح محض فکر اور شاعری کی طرح صرف شدید احساس ہی پر منحصر نہیں بلکہ یہ عمل پر بھی مبنی ہے۔ دین محض نظریات و عقائد کا مجموعہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ہمیں ان نظریات و عقاید کو عملی جامہ پہنانے کی تلقین کرتا ہے جن کا ہماری پوری زندگی سے تعلق ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے وہ اس لیکچر میں فرماتے ہیں:

"دین ایک شعبہ جاتی معاملہ نہیں، نہ ہی یہ محض خیال اور نہ ہی صرف جذبہ و تأثر ہے اور نہ یہ صرف عمل کا نام ہے بلکہ یہ انسان کی مکمل زندگی کا اظہار ہے۔"

اس کے بعد وہ عقل و وجدان کا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"فکر اور وجدان کو اساسی طور پر ایک دوسرے کا مخالف سمجھنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور وہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ عقل حقیقتِ کاملہ کا جزوی طور پر ادراک کرتی ہے۔

لیکن وجدان کلی طور پر اسے اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ وجدان اس حقیقت الحقائق کے ابدی اور باطنی پہلو پر نظر رکھتا ہے۔ اس کے برعکس عقل اس کے خارجی اور عارضی پہلو کو مدِ نظر رکھتی ہے۔ اس کے باوجود یہ دونوں ایک ہی حقیقت کی رویت کے طالب ہوتے ہیں۔ برگساں درست کہتا ہے کہ وجدان تو صرف عقل کی ترقی یافتہ شکل ہے۔"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؒ عقل وجدان اور فکر و ایمان کو ایک دوسرے کا معاون قرار دیتے ہیں۔ وہ ان دونوں کی آمیزش کو مادی اور روحانی زندگی کے لیے لازمی تصور کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں ہماری ظاہری اور باطنی زندگی کے ترجمان ہیں۔ عقل کا آفاق یعنی مادی دنیا اور وجدان و مذہب کا انفس یعنی روحانی اور باطنی زندگی کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ عقل سست رو پیادے کی طرح ہے جو لاتعداد دشوار گزار راستوں کو طے کرنے کے بعد بڑی تاخیر سے منزل پر پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس وجدان اُس تیز رفتار مسافر کی طرح ہے جو بہت جلد لیلائے مقصود سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔ عقلِ انسانی آہستہ آہستہ اُن تمام حقائق کا سراغ لگاتی جا رہی ہے جنہیں اسلام نے آج سے سینکڑوں سال پہلے بیان کیا تھا۔

علامہ اقبال اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اسلام میں عقلی بنیادوں کا سلسلہ رسول کریمؐ کی ذاتِ بابرکات سے شروع ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ یہ دعا مانگا کرتے تھے۔ اَللّٰھُمَّ اَرِنِیْ حَقَائِقَ الْاَشْیَاءِ کَمَا ھِیَ (اے اللہ تو مجھے چیزوں کی اصلیت سے آگاہ کر۔)

اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام معقولیت پسندی کا دشمن نہیں بلکہ وہ اُسے اشیائے کائنات کی حقیقت کے انکشاف کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ قرآن حکیم میں مسلمانوں کو عقل و فکر سے کام لینے کا بار بار حکم دیا گیا ہے۔

اقبالؒ کائنات کے بارے میں دین و دانش، مذہب و فلسفہ اور ایمان و عقل کے نقطہ ہائے نگاہ

کو بیان کرنے، عقل و وجدان کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالنے اور حقیقتِ مطلقہ کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں پر تبصرہ کرنے کے بعد فلسفۂ یونان اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں۔ ہم سب اس امر سے بخوبی واقف ہیں کہ فلسفۂ یونان نے تاریخ اسلام پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ وہ اس فلسفہ کے محاسن و معائب کو گنواتے ہوئے کہتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ فلسفۂ یونان نے مسلمان مفکرین کے نقطۂ نظر میں وسعت پیدا کر دی تھی۔ لیکن مجموعی طور پر اس نے ان کی قرآنی بصیرت کو دھندلا دیا تھا۔ سقراط نے اپنی توجہ صرف انفس پر مرکوز کی تھی۔ اس کی رائے میں پودوں، حشرات الارض اور ستاروں کی دنیا ہیچ تھی۔ وہ کائنات میں صرف انسان کی ذات کو لائق مطالعہ خیال کرتا تھا۔ سقراط کا یہ خیال روحِ قرآنی کے کس قدر خلاف ہے۔"

مطالعہ آفاق سے لاپروائی کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ خارجی مظاہر کی بجائے باطنی عالم ہی کو حقیقی تصور کرنے لگے۔ قرآن ہمیں قدرت کے حسین و جمیل مناظر مثلاً ہواؤں کی مستقل تبدیلی، گردشِ لیل و نہار، بادلوں، تاروں بھرے آسمان غیر محدود فضا میں حرکت کرنے والے سیاروں، شمس و قمر، برف پوش چوٹیوں، سر بفلک پہاڑوں، دل موہ لینے والی وادیوں، پُرشور آبشاروں اور مسرت بخش مرغزاروں کے عمیق مطالعہ کی دعوت دیتا ہے۔ اسی طرح سقراط کے شاگرد یعنی افلاطون نے بھی محسوسات کے علم کو حقیقی خیال نہ کیا۔ وہ اشیائے کائنات اور عالمِ محسوسات کو نظر انداز کر کے "اعیانِ نامشہود" کا پرستار بن گیا۔ ان یونانی فلسفیوں نے آفاق پر انفس، مرئی حقائق پر غیر مرئی حقائق اور ظاہر پر باطن کو ترجیح دے کر لوگوں کی زندگی کو غیر متوازن اور یک طرفہ بنا دیا تھا۔ ہمارے بعض مسلمان حکماء نے بھی یونانی علوم و فنون اور فلسفہ کے زیرِ اثر یونانی نظریات کا پرچار شروع کر دیا تھا۔ وہ اس حد تک فلسفۂ یونان سے مرعوب ہو گئے تھے کہ انھوں نے یونانی مفکرین کے اقوال و افکار کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ کیا۔ گویا کہ وہ قرآنی تعلیمات کو فلسفۂ یونان کی ترازو میں تولنے لگے تھے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ وہ عالمِ مادی سے غافل ہو کر عالمِ روحانی میں گھس گئے۔ وہ عالمِ باطنی میں اس قدر محو ہو گئے کہ انھوں نے

عالمِ ظاہری کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ الغرض وہ عالمِ محسوسات کو نظر انداز کر کے ناد یدنی اشیاء پر فریفتہ ہو گئے تھے۔ وہ 'سمع' اور 'بصر' کے علم کو درست اور مفید خیال نہیں کرتے تھے۔ حالانکہ قرآن اُن کی افادیت اور اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ اس لیے قرآنی تعلیمات کا صحیح علم رکھنے والے مسلم مفکرین پر جب اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ فلسفۂ یونان کا یہ پہلو اسلام کے خلاف ہے تو وہ فلسفۂ یونان کی ذہنی غلامی سے آزاد ہونے لگے۔ غزالیؒ نے اسلام کو اس قسم کی غلامی سے نجات دلانے کے لیے نمایاں خدمات سرانجام دی ہیں۔ اس کے برعکس ابنِ رُشد نے یونانی علم کے فروغ کا باعث بن کر بقولِ اقبالؒ اس فلسفۂ حیات کی حمایت کی ہے جو انسان کے نقطۂ نظر کو نہ صرف اُس کی اپنی ذات بلکہ خدا اور کائنات کے بارے میں تاریک کر دیتا ہے۔ اس قسم کے فلسفیانہ افکار کے ابطال کے سلسلے میں اشاعرہ نے بہت مفید کام کیا ہے۔ انہوں نے فلسفۂ یونان کی مدد سے خود اس کے نظریات کی زبردست تردید کی ہے، چنانچہ علامہ مرحوم و مغفور فرماتے ہیں:

"اشاعرہ کی تحریک کا نصب العین اسلام کے معتقدات اور اصولوں کی یونانی جدلیات کی مدد سے حمایت کرنا تھا۔"

اس کے برعکس معتزلہ نے مذہبِ اسلام کو منطقی تصوّرات کا نظام بنا دیا جو منفی طریقِ کار پر منتج ہوا تھا۔ انہوں نے غلطی یہ کی کہ حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے صرف عقل و فکر کی راہنمائی کو کافی خیال کیا۔ عقلیت کے نقاد کی حیثیت سے اقبالؒ ــــ غزالیؒ اور کانٹ کی خدمات کو سراہتا ہے۔ کیونکہ اس کی رائے میں غزالیؒ نے اسلام کے لیے تقریباً وہی کام کیا تھا جو کانٹ نے اٹھارہویں صدی میں سرانجام دیا۔

وہ کانٹ کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"کانٹ کی تصنیف 'تنقیدِ عقلِ محض' نے انسانی عقل کی حدود کو واضح کرتے ہوئے عقل پرستوں کے کام پر پانی پھیر دیا ہے۔"

اُن کی رائے میں کانٹ اور غزالیؒ کے درمیان فرق یہ ہے کہ کانٹ علمِ الٰہی کے امکان کو ثابت

نہ کر سکا۔ کیونکہ وہ عقل کے بخیے اُدھیڑ چکنے کے بعد مذہب میں پناہ نہ لے سکا۔ اس کے برعکس غزالیؒ عقلیت کی بھول بھلیوں سے نکل کر صوفیانہ تجربات و واردات کے کوچے میں آگیا تھا۔ فلسفہ کو الوداع کہنے کے بعد اُس نے تصوّف کو اپنا ملجا و ماوی بنا لیا تھا۔ اِس طرح اُس نے مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ کر کے اُسے آزادانہ طور پر زندہ رہنے کا حق دلایا۔ متصوّفانہ تجربات نے اس پر عقل و فکر کی محدودیت کا راز آشکارا کیا۔ اس لیے اُس نے عقل اور وجدان کی اس تفریق کو درست نہیں سمجھا۔ علاّمہ اقبالؒ اس خطبے میں فرماتے ہیں:

"غزالیؒ اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ عقل اور وجدان آپس میں مربوط ہیں۔ کانٹ اور غزالیؒ دونوں اس بات کا ادراک حاصل نہ کر سکے کہ فکر حصولِ علم کے وقت ہی اپنی محدودیت کے احاطے سے باہر نکل جاتی ہے۔"

فلسفۂ یونان اور عقل و وجدان کی تفریق کو موردِ تنقید ٹھہرانے کے بعد مفکّرِ اسلام مسلمانوں کی موجودہ علمی پستی اور جمود پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"گذشتہ پانچ صدیوں سے مسلمانوں کے مذہبی افکار عملی طور پر جامد ہو چکے ہیں۔ ایک وقت ایسا بھی تھا جب کہ فلسفۂ یورپ عالمِ اسلام سے متأثّر ہوا تھا۔"

ہم اس حقیقتِ ثابتہ سے انکار نہیں کر سکتے کہ جب دنیائے اسلام تہذیب و تمدّن اور علوم و فنون کے لحاظ سے بامِ عروج تک پہنچ چکی تھی۔ اُس وقت یورپ جہالت اور بربریت کے سمندر میں غوطہ زن تھا۔ یورپ کے طلباء بلادِ اسلامیہ میں جا کر اپنی علمی تشنگی بجھایا کرتے تھے۔ اُس وقت مسلمانوں ہی نے اُن کو تہذیب و تمدّن اور اعلیٰ اقدارِ حیات کی ابجد سے آشنا کر کے اُنہیں انسانیت اور ترقی کا طالب بنایا تھا۔ یورپ کی موجودہ ذہنی ترقی اور علمی کمالات کافی حد تک مسلمانوں کے مرہونِ منّت ہیں۔ علاّمہ اقبالؒ یورپ کی مادی ترقی سے نفور نہیں۔ البتہ وہ اس کے تنِ مُردہ میں روحانی اقدار کے ذریعے زندگی کی روح پھونکنا چاہتے ہیں۔ تاکہ انسانی زندگی میں افراط و تفریط باقی نہ رہے۔ اُنہیں یورپی کلچر کی ظاہر پرستی پسند نہیں۔ کیونکہ اس کا چہرہ روشن تو ہے مگر اُس کا باطن چنگیز

سے تاریک تر ہے۔ چنانچہ وہ اس خدشے کا ان الفاظ میں اظہار کرتے ہیں:

"ہمیں صرف اس بات کا ڈر ہے کہیں یورپی کلچر کی آنکھوں کو خیرہ کر دینے والی چمک دمک ہماری ترقی کے راستے میں حائل ہو کر ہمیں اپنے کلچر کے حقیقی باطن تک پہنچنے میں ناکام نہ کر دے۔"

وہ مسلمانوں کی موجودہ زبوں حالی پر نالاں اور یورپ کی علمی ترقی کے مدح خواں ہیں۔ اُن کے دل میں اس بات کی زبردست خواہش موجود ہے کہ مسلمان بھی تسخیرِ فطرت اور مادّی ترقی کا جذبہ اپنے اندر پیدا کر کے اور روحانیت اور مادّیت، عقل و ایمان اور دنیا و دین کے حسین امتزاج کی بدولت اپنی حالت کو سنوار کر اقوامِ عالم کی قیادت کا اہم فریضہ سر انجام دیں۔ فطرت کی طاقتوں کے سامنے سربسجود ہونے کی بجائے عہدِ حاضر کے انسان نے اُن کو مسخّر کر لیا ہے جس کی بنا پر اس کے اندر خوداعتمادی اور احساسِ برتری پیدا ہو چکی ہے۔ سائنسی ایجادات و اکتشافات کے سبب نئے نئے مسائل جنم لے رہے ہیں۔ اس لیے اب قدیم حقائق کو نئے علمی انداز میں بیان کرنے کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ زمان و مکان اور علّت و معلول کے قدیم نظریات بڑی سُرعت سے بدلتے جا رہے ہیں۔ آئن سٹائن کے تصوّرِ اضافیت نے ہمیں کائنات کے بارے میں نیا نقطۂ نظر اختیار کرنے کی دعوت دی ہے۔ اقبالؒ مسلمانانِ عالم کو زمانے کے تیور پہچان کر شاہراہِ ترقی پر گامزن ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔ علاّمہ موصوف اسلام کے ابدی حقائق کو دوسری قوموں کے سامنے سائنس کی روشنی میں بیان کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسلام کو سائنس کے تابع کر دیا جائے وہ عالمِ اسلام کی بیداری اور تحقیق پسندی کا خیر مقدم کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اگر افریقہ اور ایشیا کے موجودہ مسلمان دین کی تجدید کا مطالبہ کرتے ہیں تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کیونکہ نئے زمانے کے حالات کا یہی تقاضا ہے۔ ہمارے پاس اب بھی یقیناً کافی وقت ہے کہ ہم اسلام کی بنیادی تعلیمات کا بخوبی جائزہ لیں۔ ان خطبات میں میں نے اس امر کی سعی کی ہے کہ اسلام کے اساسی تصورات

کو فلسفیانہ انداز میں بیان کروں تاکہ لوگ بآسانی اسلام کے عالمگیر پیغام کے صحیح مفہوم کو سمجھ سکیں۔"

اس اقتباس کے آخری الفاظ کو پڑھ کر ہمیں اقبالؒ کے ان معرکہ آرا اور بلند پایہ خطبات کے مقصدِ تصنیف کا بھی پتہ چل جاتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں قرآنی تعلیمات کا اصلی مقصد خدا اور کائنات کے بارے میں انسان کے اندر گوناگوں تعلقات کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے۔ گوئٹے جیسا بلند نظر مفکر بھی قرآنی تعلیم کے ابدی اور فطری پہلوؤں کا بہت زیادہ مداح ہے۔ عالمِ مادی کے متعلق عیسائیت اور اسلام کا رویہ ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ عیسائیت دنیا کو نظر انداز کر کے ہمیں صرف دین کی طرف راغب کرتی ہے۔ وہ رہبانیت کی شدید حامی ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کے خارجی پہلو کے بارے میں اس کا طریقِ عمل سلبی ہے۔ اس کے برعکس اسلام عالمِ روحانی اور عالمِ مادی دونوں کو ایک ہی حقیقت کے دو رُخ قرار دیتا ہے۔ وہ دنیا اور دین کی جدائی کا قائل نہیں بلکہ وہ انسانی زندگی کی تکمیل کے لیے دونوں کے تقاضوں کو پورا کرنے کا حکم دیتا ہے۔

مندرجہ بالا اہم امور پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کرنے اور ان کے مختلف پہلوؤں کی نقاب کشائی کرنے کے بعد علامہ موصوف فلسفہ، سائنس اور مذہب کے ایک اہم مشترک مسئلہ یعنی حقیقتِ کائنات پر اپنے مخصوص فلسفیانہ اور دلنشیں انداز میں روشنی ڈالتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ اس کائنات کی نوعیت، مقصدِ تخلیق، اہمیت اور افادیت کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قرآن کی رُو سے اس کائنات کی اصلیت کیا ہے جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں؟ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کائنات کی تخلیق محض دل لگی کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ حقیقت پر مبنی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کائنات اپنی ساخت کے لحاظ سے وسعت پذیر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ کوئی تکمیل یافتہ، بے حرکت اور غیر تغیر پذیر چیز نہیں۔ قرآن گردشِ لیل و نہار کو خدا کی بڑی بڑی نشانیوں میں شمار کرتا ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ ان آیاتِ الٰہی پر غور و خوض کر کے تسخیرِ فطرت

کے لیے نئے نئے ذرائع معلوم کرے۔"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؒ کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ رکھتے ہیں۔ علامہ موصوف مقصدیت، تنوع، تغیر پذیری، جدت پسندی، افادیت اور ارتقا کو کائنات کے لازمی عناصر خیال کرتے ہیں۔ وہ تسخیرِ فطرت اور مطالعۂ آفاق کے ذریعے انسانی زندگی میں رعنائی اور بوقلمونی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ کائنات کی حقیقت کو واضح کرنے کے بعد اس میں انسان کی حقیقت اور مرتبے کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"مزاحمت پیدا کرنے والی اس دنیا میں انسان کی نوعیت و اصلیت کیا ہے؟ قدرت نے اُسے موزوں ترین دماغی صلاحیتیں ودیعت کر رکھی ہیں۔ اگرچہ اُسے یہاں قدم قدم پر مشکلات و موانعات کا سامنا کرنا پڑتا ہے تاہم وہ اپنے مقاصد کے حصول میں اس قدر منہمک ہوتا ہے کہ وہ اُن کو پرِ کاہ کے برابر بھی نہیں سمجھتا۔ وہ اظہارِ ذات کی مزید ترقی کے لیے انتھک جستجو کرتے ہوئے اپنے آپ کو گوناگوں خطرات میں ڈال دیتا ہے، اپنے تمام نقائص و معائب کے باوجود وہ دیگر مخلوقات سے افضل و اعلیٰ ہے کیونکہ وہ اُس امانتِ الٰہی کا حامل ہے جسے قرآن کے الفاظ میں آسمانوں، زمین اور پہاڑوں نے بھی اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ انسان کی زندگی کا آغاز تو حقیر ہے لیکن اس کے اندر بقائے دوام حاصل کرنے کی صلاحیت رکھ دی گئی ہے۔"

اقبالؒ کی رائے میں انسان تسخیرِ انفس و آفاق کی بدولت اپنی زندگی کو بہتر، وسیع، عمدہ اور لازوال بنا سکتا ہے۔ قرآن کی رُو سے انسان تخلیقی سرگرمی کا مالک ہونے کی حیثیت سے لگاتار مراحل ترقی طے کرتا جاتا ہے۔ انقلاب اور ارتقا اس کی زیست کے اہم عناصر ہیں۔ کبھی تو وہ کائنات کی طاقتوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال کر نہ صرف اپنی تقدیر کی تشکیل کرتا ہے بلکہ وہ کائنات کی تکمیل و ترقی میں بھی حصہ لیتا ہے اور کبھی وہ اس کی طاقتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے مطابق ڈھالنے کے

بیسے پوری ہمت سے کام لیتا ہے۔ اس ترقی پسندانہ طریقِ تغیر میں خدا خود اس کا شریک ہوتا ہے،
بشرطیکہ اُس کا آغاز انسان کی جانب سے ہو۔

بقولِ اقبالؒ:

"اگر انسان اس اقدام میں پہل نہ کرے اور وہ ترقی پذیر زندگی کی باطنی حرکت کو محسوس نہ کرے تو اُس کی روح پتھر کی مانند سخت ہو جاتی ہے اور بالانجام کار وہ انسان بے جان مادّے کی سطح پر آجاتا ہے لیکن اس کی زندگی اور اس کی خارجی ترقی کا دارومدار کائنات کے ساتھ تعلقات کی اُستواری پر ہے۔ صرف علم کی بنا پر ہی یہ تعلقات قائم کیے جاتے ہیں۔ علم کی بدولت ہی انسان حقیقت کے قابلِ مشاہدہ پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن کی ایک امتیازی خوبی یہ بھی ہے کہ وہ حقیقتِ عالم کے خارجی پہلو کے مطالعہ ومشاہدہ پر بہت زور دیتا ہے۔ اس عمیق مطالعہ ومشاہدہ کے ذریعے قرآن انسان کے اندر اس عظیم ہستی کا شعور بیدار کرنا چاہتا ہے۔ جس کی مظہر یہ کائنات ہے۔ قرآن نے اپنے مقلّدین کے اندر یہ تجرباتی طریقِ کار پیدا کر کے انہیں جدید سائنس کا بانی بنا دیا تھا۔"

اس عبارت کے مطالعہ سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ قرآن مسلمانوں کے دلوں میں حصولِ علم، مطالعۂ فطرت اور سائنسی ترقی کا جذبہ پیدا کر کے اُن کی زندگی کے خارجی پہلو کو حسین، جاذب اور مکمل بنانا چاہتا ہے۔ جب تک وہ اس بات پر عمل پیرا رہے اُس وقت تک وہ مختلف علوم وفنون میں باقی دنیا سے گوئے سبقت لے جاتے رہے لیکن جونہی انہوں نے مادّی دنیا سے تمتّع حاصل کرنے کا خیال ترک کر دیا۔ وہ اس میدان میں دنیا کی دیگر اقوام سے بہت پیچھے رہ گئے۔ اقتصادی پسماندگی اور مادّی ترقی کا فقدان اُن کی سیاسی اور ذہنی غلامی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ علاّمہ اقبالؒ مسلمانوں کی توجہ بار بار اس اہم حقیقت کی طرف مبذول کراتے ہیں کہ قرآن کی رُو سے تخلیقِ کائنات ہرگز بے مقصد نہیں۔ کائنات کی مزاحم قوتیں ہماری زندگی کو وسیع اور ہماری بصیرت کو تیز تر کرتی

ہیں۔ چونکہ مظاہرِ قدرت کو حقیقتِ مطلق کے ساتھ گہرا تعلق ہے اس لیے انسان اس عالمِ مادّی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ قرآن مطالعۂ انفس و آفاق کی اہمیت کو بار بار بیان کرتا ہے تاکہ ہم حقیقتِ مطلقہ کے دونوں پہلوؤں کو مدِّنظر رکھتے ہوئے پائدار تہذیب و تمدّن کی بنیاد رکھ سکیں۔ قرآنِ حکیم تجرباتی طریقِ عمل کو انسانیت کی روحانی زندگی کا لازمی مرحلہ تسلیم کرتے ہوئے انسانی تجربات کے اُن تمام شعبوں کو مساوی اہمیت عطا کرتا ہے جو حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں ہمیں معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ یہ حقیقتِ کاملہ اپنی نشانیوں کو باطنی اور ظاہری طور پر منکشف کرتی رہتی ہے۔ اس کے ساتھ تعلقات اُستوار کرنے کا بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ ہم اس کے خارجی مظاہر اور محسوسات کے بارے میں غور و خوض کریں اور دوسرا طریقہ اس کے باطنی مظاہر و مشاہدات کے ساتھ براہِ راست ربط قائم کرنا ہے۔ قرآن مجید ہمیں تسخیرِ فطرت کا اس لیے سبق نہیں دیتا کہ ہم اُسے غلط، تباہ کُن اور انسانیت سوز مقاصد کے لیے استعمال کریں بلکہ وہ ہمیں اسے نیک مقاصد اور روحانی زندگی کے ترفع کے لیے بروئے کار لانے کا حکم دیتا ہے۔ علامہ اقبالؒ ہمیں بتاتے ہیں کہ باطنی علم بھی اہم اور حقیقی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :

> "حقیقتِ مطلقہ کے کلّی ادراک اور رویت کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں حسّی علم کے علاوہ علمِ باطن بھی سیکھنا چاہیے۔ قرآن اس علمِ باطن کا سرچشمہ 'فواد' یا 'قلب' یعنی دل کو قرار دیتا ہے۔ 'دل' ایک قسم کا وجدان یا باطنی بصیرت ہے جو ہمارا تعلق حقیقتِ مطلقہ کے غیر حسّی پہلوؤں سے جوڑتی ہے۔ اس کی اطلاعات کی اگر صحیح طور پر وضاحت کی جائے تو وہ مبنی بر حقیقت ہوتی ہیں۔ یہ باطنی علم بھی اُتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہوتا ہے جتنا کہ کوئی خارجی علم۔ تمام بنی نوعِ انسان کا الہامی اور متصوّفانہ ادب اس حقیقت کا شاہد ہے کہ تاریخِ انسانیت میں مذہبی تجربات کو اس قدر دوام اور غلبہ حاصل رہا ہے کہ ہم انہیں محض دھوکا اور باطل تصوّر کر کے ردّ نہیں کر سکتے۔ مذہبی تجربات و مشاہدات بھی دیگر انسانی تجربات کی طرح مبنی بر حقیقت

ہوتے ہیں۔ اب تو جدید نفسیات نے بھی صوفیانہ شعور کے اجزاء کے محتاط مطالعہ کی اہمیت کو تسلیم کرنا شروع کر دیا ہے۔ دراصل اس وقت ہمارے پاس کوئی ایسا مؤثر سائنسی طریقِ کار نہیں جس کی وساطت سے ہم صوفیانہ شعور کے عناصرِ ترکیبی کا تجزیہ کر سکیں۔

اقبالؒ مرحوم و مغفور صوفیانہ شعور کے تنقیدی جائزے کو ضروری خیال کرتے ہیں لیکن اُن کی رائے میں عقلِ استدلالی اُس کو ابھی پوری طرح سمجھ نہیں سکی۔

علمِ باطن اور صوفیانہ تجربات و مشاہدات کی اہمیت، افادیت اور حقیقت پر روشنی ڈالنے کے بعد وہ ہمیں صوفیانہ تجربے کی نمایاں ترین خصوصیات سے رُوشناس کراتے ہیں۔ اس روحانی وجدان کی سب سے پہلی خوبی یہ ہے کہ یہ بھی حصولِ علم کا ذریعہ ہے۔ دیگر انسانی تجربات کی طرح یہ بھی ہمیں دنیائے باطن کے بارے میں معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ جس طرح عام علوم و فنون ہمیں خارجی دنیا کا علم عطا کرتے ہیں۔ اسی طرح صوفیانہ تجربات و مشاہدات بھی ہمیں باطنی دنیا اور خدا کے متعلق معلومات دیتے ہیں۔ اس صوفیانہ تجربے یا روحانی وجدان کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کا تجزیہ ناممکن ہے۔ عقلی شعور حقیقتِ مطلقہ کا جزوی طور پر ادراک کرتا ہے۔ اس کے برعکس بقولِ اقبالؒ :

"صوفیانہ مشاہدہ حقیقت کے کُلّی علم کے حصول کا باعث بنتا ہے۔"

جذب و شوق کی حالت میں صوفی کو بے مثال ہستی مطلق کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے گہرا رابطہ میسّر آتا ہے۔ یہ روحانی وجدان خدا کے وصال کا مضبوط ذریعہ بنتا ہے۔ اُس وقت خدا اپنے بندے کی پکار کا جواب دیتا ہے جس سے اُسے ذاتِ الٰہی کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ جذب و شوق کی اس کیفیت میں فکر کی بجائے شدّتِ احساس کی زیادہ تر آمیزش ہوتی ہے۔ یہ کیفیت زیادہ تر شخصی واردات پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لیے یہ صوفیانہ تجربہ ناقابلِ بیان ہوتا ہے۔ شاعرِ مشرق اور فلسفیٔ اسلام تصوّف کی اس خوبی کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

"چونکہ صوفیانہ تجربے کی خاصیت کا براہِ راست تجربے سے تعلق ہے۔ اس لیے یہ
امر بالکل واضح ہے کہ اس کا ابلاغ ناممکن ہے۔"

اس کے بعد وہ اس روحانی وجدان کی حالت اور زمانِ مسلسل کے تعلق پر تبصرہ کرتے ہوئے
کہتے ہیں کہ:

"جب صوفی کو خدا کی ذاتِ سرمدی کے ساتھ گہری وابستگی نصیب ہوجاتی ہے
تو اس وقت اُسے زمانِ مسلسل کے عدمِ حقیقت کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے باوجود
اس کا زمانِ مسلسل کے ساتھ تعلق مکمل طور پر منقطع نہیں ہوتا۔"

اُن کی رائے میں صوفی اور پیغمبر کی وجدانی کیفیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ کیونکہ اس وجدانی کیفیت کے ختم ہونے پر پیغمبر بنی نوعِ انسان کے لیے پیغامِ انقلاب لے کر آتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس صوفی کے سامنے صرف اپنی ذات ہوتی ہے۔ وہ صوفیانہ تجربات ومشاہدات کے خصائص گنوانے کے بعد پھر اس بات کو دہراتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ بھی علم کا حقیقی، مفید اور اہم ذریعہ ہے۔ اقبالؒ کو ولیم جیمز کی اس رائے سے مکمل اتفاق ہے کہ تصوف میں بعض اوقات غلط، احمقانہ اور بے فائدہ عناصر کی آمیزش ہوجایا کرتی ہے۔ یہ بُرا تصوف ہمارے افکار واعمال پر بُری طرح اثر انداز ہوتا ہے۔ وہ اس قسم کے تصوف کو شیطانی تصوف کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں ربانی تصوف کو شیطانی تصوف سے پاک کرنے میں فرائڈ کے پیروکاروں نے قابلِ قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ وہ فرائڈ کی تعلیمات کے اس پہلو کے مداح ہیں۔ لیکن مجموعی طور پر انہیں فرائڈ کے تصورات خصوصاً اس کے نظریہ مذہب سے سخت اختلاف ہے کیونکہ فرائڈ مذہب کو پرانے لوگوں کے دماغ کی فضول ایجاد قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے میں لوگوں نے اپنے آپ کو جھوٹی تسلی دینے کے لیے مذہب کا سہارا لے رکھا ہے۔ اقبالؒ نے اس خطبے میں فرائڈ کے نظریات کا لب لباب پیش کر کے اُسے موردِ تنقید بنایا ہے۔ اقبالؒ کو فرائڈ کی اس بات سے کسی حد تک اتفاق ہے کہ بعض مذاہب لوگوں کو حقائقِ حیات سے گریز کا سبق دیتے ہیں۔ لیکن ہر ایک مذہب کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ فرائضِ الحیات

سکھاتا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ بعض مذاہب اور فنون ہمیں زندگی کی حقیقتوں سے بزدلانہ گریز کا درس دیتے ہیں لیکن میرا دعویٰ ہے کہ یہ بات تمام مذاہب کے بارے میں درست نہیں۔"

اقبالؒ فرائڈ کی طرح مذہب کو جنسی تحریک اور دبی ہوئی خواہشات کی پیداوار خیال نہیں کرتے۔ وہ جنس کو زندگی کا جزو تو سمجھتے ہیں لیکن اسے کُل قرار دینے کے لیے کسی طرح بھی تیار نہیں۔ اسی طرح وہ مذہب کو محض سائنسی قوانین کا مجموعہ تسلیم نہیں کرتے۔ انہیں اس بات سے تو انکار نہیں کہ مذہبی اعتقادات اور اصول مابعد الطبیعیاتی مفہوم کے حامل ہوتے ہیں لیکن وہ علوم فطرت کے قوانین و تجربات کی توضیحات نہیں۔ اس ضمن میں وہ فرماتے ہیں:

"مذہب طبیعیات یا کیمسٹری نہیں۔"

اُن کی رائے میں مذہب اور سائنس کے درمیان اُس وقت چپقلش پیدا ہوتی ہے جب ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ وہ ایک ہی قسم کی اشیاء اور حقائق کی تعبیر پیش کرتے ہیں۔

خطبہ دوم

مذہبی مشاہدات کی فلسفیانہ جانچ

اس دوسرے خطبے کا عنوان ہے "مذہبی مشاہدات کی فلسفیانہ جانچ"۔ اقبالؒ نے اس خطبے میں بھی اہم امور پر روشنی ڈالی ہے۔

سب سے پہلے انہوں نے خدا کی ہستی کے بارے میں عام طور پر بیان کی جانے والی تین دلیلوں کی منطقی خامیوں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے ہستی کے تین مدارج یعنی مادّہ، حیات اور شعور پر بالتفصیل بحث کی ہے۔ اِس ضمن میں انہوں نے مادّیت، حیاتیات اور نفسیات کے مختلف پہلوؤں پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ مادّیت کے قدیم نظریے کے ابطال کا خیر مقدم کرتے ہوئے انہوں نے اس کے نئے تصور کو اسلامی تعلیمات کے قریب ثابت کیا ہے۔ مادّیت کی بحث کے ضمن میں انہوں نے نیوٹن، زینو، اشاعرہ، ابنِ حزم، برٹرنڈرسل، برگساں، آئن سٹائن اور روسی مفکر اوسپنسکی کے تصورات زمان و مکان سے بھی ہمیں متعارف کرایا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے شعور کی تعریف و اہمیت اور میکانیکی تصورات پر اپنی رائے کو ظاہر کیا ہے۔ وہ میکانیت اور زندگی کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے میکانیت کو زندگی کی حقیقت سے بے خبر ثابت کرتے ہیں۔ اسی بحث کے دوران وہ مذہب اور سائنس کے باہمی اختلاف پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ شعور اور زندگی کے مسئلے کے ضمن میں انہوں نے مختصر طور پر خودی کی اہمیت کو بھی واضح کیا ہے۔ وہ دوبارہ زمانے کی بحث

چھیڑتے ہوئے نفس، عالمِ خارجی، تقدیر، ارتقا، حقیقتِ کائنات، نظریۂ اضافیت، زندگی کی مقصدیت اور زمانے کی قسموں کو بڑی شرح وبسط کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ برگسان، زینو، ابنِ حزم، آئن سٹائن، ارسطو، میک ٹیگرٹ کے نقطہ ہائے نظر اور قرآنی تصورِ زماں کا موازنہ اور مقابلہ کرتے ہیں۔ اس بحث سے ہمیں یہ بات بھی بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ اُن کا زاویۂ نگاہ تقلیدی نہیں بلکہ وہ تحقیقی اور ذاتی ہے۔ وہ اندھادھند دوسرے مفکرین، سائنسدانوں اور فلاسفہ کے نظریات کو بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ وہ اُن کے نقائص و معائب پر بھی تنقید کرتے جاتے ہیں۔ وہ رومیؒ کے سوا کسی اور مفکر کے نظریات کو بلا چون و چرا تسلیم نہیں کرتے۔ وہ اُن مفکرین کی جن باتوں کو قرآنی تعلیمات کے مطابق سمجھتے ہیں اُن کی تعریف کرتے ہیں اور جن نظریات کو اسلام کے مخالف خیال کرتے ہیں اُن پر وہ آزادانہ تنقید کرتے ہیں، چنانچہ جہاں تک مسئلۂ زماں کا تعلق ہے وہ برگسان کے نظریے کو دوسرے فلاسفہ کے نظریات سے بہتر تصور کرتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ برگسان کے تصورِ مستقبل اور زندگی کی عدمِ مقصدیت کے نظریے پر بُری طرح تنقید کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس خطبے میں انھوں نے آئن سٹائن، اوسپنسکی اور میک ٹیگرٹ کے نظریۂ زمان اور زینو، ارسطو اور ابنِ حزم کے تصورِ عدمِ تغیّر و حرکت کو بھی موردِ تنقید اور تنقیص ٹھہرایا ہے۔ اب ہم ذیل میں ان اہم مباحث کو بڑے اختصار کے ساتھ ہدیۂ قارئین کرتے ہیں۔

علم الکلام نے عام طور پر ہستئِ مطلق کے ثبوت میں تین دلائل پیش کیے ہیں جنھیں کائناتی استدلال، غایتی استدلال اور وجودیاتی استدلال کہا جاتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں یہ منطقی ثبوت لائقِ تنقید ہیں۔ علاوہ ازیں وہ مذہبی وجدان و مشاہدے کی بڑی سطحی تعبیر کا اظہار کرتے ہیں۔ جہاں تک کائناتی استدلال کا تعلق ہے وہ دنیا کو محدود علت قرار دیتا ہے۔ دراصل اس کی فلسفۂ علّت و معلول پر بنیاد ہے۔ اس فلسفے کی رُو سے ایک چیز دوسری چیز کے وجود کا باعث بنتی ہے۔ پھر وہ دوسری چیز کسی اور چیز کو جنم دیتی ہے۔ اسی طرح علّت و معلول کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور آخر کار یہ سلسلہ خدا پہ جا کر ختم ہو جاتا ہے کیونکہ وہ سب غایتوں کی غایتِ اُولیٰ ہے۔ اس قسم کے استدلال کی

سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ خود اپنے ہی اصول کی تردید کرتا ہے کیونکہ یہ سلسلہ علّت و معلول کو خدا پر ختم کر دیتا ہے۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے خدا بھی تو کسی علّت کا معلول ہو سکتا ہے اور اگر نہیں تو یہ اصول ہی غلط ہو جاتا ہے۔ اس استدلال کی دوسری خامی یہ ہے کہ وہ خدا کو محدود کرتا ہے کیونکہ محدود معلول محدود علّت کی ترجمانی کرتا ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر یہ کونی استدلال ہمارے دل و دماغ میں خدا کی ہستی کا یقین کامل پیدا نہیں کر سکتا۔

جہاں تک غایتی استدلال کا تعلق ہے وہ بھی چنداں بہتر نہیں۔ یہ استدلال مظاہر فطرت میں مقصدیت اور بصیرت کے نشانات دیکھ کر غیر محدود ذہانت اور طاقت رکھنے والی باشعور ہستی کامل کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ ہمیں ایک ایسے ماہر ناظم کا علم عطا کرتی ہے جو خارج سے پہلے موجود بے جان مادّے میں تصرّف کرتا ہے۔ اس دلیل سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا کائنات کا خالق نہیں بلکہ اس کا ناظم ہے۔

خدا کی ہستی کے بارے میں تیسری دلیل وجودیاتی دلیل ہے جسے مختلف مفکّرین نے مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔ اس وجودیاتی استدلال کی رُو سے خدا کا تصوّر ہی اُس کی ہستی کا واضح ثبوت ہے۔ اس فلسفۂ خیال کے حامیوں کی رائے میں اگر خدا موجود نہ ہوتا تو اُس کا تصوّر بھی ہمارے دماغ میں جاگزیں نہ ہوتا۔ جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو اُس کا تصوّر ناممکن ہوتا ہے۔ جرمن فلسفی کانٹ اس دلیل پر ناقدانہ نظر ڈالتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"میرے دماغ میں ۳۰۰ ڈالروں کا تصوّر اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ میری جیب میں موجود ہیں۔"

اقبال کے خیال میں وجودیاتی استدلال کائناتی استدلال سے ملتا جلتا ہے کیونکہ جس طرح اس میں خدا کو تمام علّتوں کی آخری علّت پہلے سے فرض کر لیا جاتا ہے، اسی طرح وجودیاتی استدلال میں خدا کے وجود کو بھی پہلے سے ہی فرض کیا جاتا ہے۔ علّامہ مرحوم و مغفور اپنی اس رائے کا ان الفاظ میں اظہار کرتے ہیں:

"مجھے امید ہے کہ میں آپ پر یہ امر واضح کر چکا ہوں کہ غایتی اور وجودیاتی دلائل ہمیں ہستی مطلق کا قائل نہیں کرتے۔ ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ 'فکر' کو اشیائے خارج سے اثر انداز ہونے والی قوت قرار دیتے ہیں۔ اس تصور سے ایک طرف تو ہمیں میکانیت کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف یہ خیال اور حقیقت کے درمیان ناقابلِ عبور خلیج حائل کر دیتا ہے۔ اس طرح فکر اور وجود کی ثنویت جنم لیتی ہے قرآن حکیم ظاہری اور باطنی تجربات و مشاہدات کو اس حقیقت کاملہ کے نشانات سمجھتا ہے جو اول بھی ہے اور آخر بھی، جو ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔"

اس اقتباس کے آخری الفاظ سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اقبال کے خیال میں ظاہری دنیا اور باطنی دنیا وجودِ مطلق کے دو رخ ہیں۔ ان میں کسی قسم کی مغائرت اور دوئی نہیں بلکہ وہ ایک ہی حقیقت سے متعلق ہیں، چنانچہ وہ اپنے اس بیان کی تائید میں قرآن کی وہ آیت پیش کرتے ہیں جس میں روحِ عالم کو اوّل و آخر اور ظاہر و باطن کہا گیا ہے۔ وہ آیۂ قرآنی یہ ہے۔ هُوَ الْاَوَّلُ وَهُوَ الْاٰخِرُ۔ هُوَ الظَّاهِرُ وَهُوَ الْبَاطِنُ۔

خدا کی ہستی کے بارے میں مذکورہ بالا تینوں دلیلوں کو بیان کرنے اور ان پر نکتہ چینی کرنے کے بعد اقبالؒ ہمیں بتاتے ہیں کہ زندگی کے تین مدارج ہیں۔ مادہ، زندگی اور شعور۔ ان تینوں پر علی الترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا دارومدار ہے۔ طبیعیات پر بحث کرنے سے قبل ہمیں واضح طور پر مادّے کی نوعیت اور مفہوم سے آگاہ ہونی چاہیے۔ علمِ طبیعی کی اہمیت و افادیت کے لیے اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا عالمِ مادی کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ طبیعیات تجربی علم ہونے کی حیثیت سے عالمِ محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبیعیات کا ماہر مظاہرِ فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حسی مظاہر کے روابط اور قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس طرح اس علم کا مطالعہ مادّی دنیا یا عالمِ محسوسات تک محدود ہوتا ہے۔ وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ کنوئیں کے مینڈک کی طرح اسی ظاہری دنیا ہی کو حقیقی اور مفید تصور کرتا ہے۔ مدت تک خارجی دنیا کی اشیا

کی صفات کے علم کو مادّے کا "تابع" سمجھا جاتا تھا۔ مادّہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ مادّہ ہی ہماری نفسی کیفیات اور باطنی تغیّرات کا اصلی سبب ہے۔ وہ افکار و عمل کو مادّے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے لیکن مشہور فلسفی برکلے نے سب سے پہلے مادّہ پرستی کے اس تصوّر کی مدلّل انداز میں تردید کی۔ اس کے بعد ایک اور معروف ریاضی دان اور سائنس دان پروفیسر وائٹ ہیڈ نے مادّیت کے رو اپنی نظریے کو مکمل طور پر ناقابلِ قبول قرار دیا تھا۔ اُس کی رائے میں اشیائے کائنات اور اُن کی صفات مثلاً رنگ اور آواز میں وغیرہ نفسی کیفیات ہیں۔ اس لیے وہ کائنات کا جزو نہیں۔ ان حضرات کی رائے میں مادّہ نفس پر اثر انداز نہیں ہوتا بلکہ نفس مادّے کو متاثر کرتا ہے۔ وہ عالمِ مادی کی بوقلمونی اور جاذبیت میں فکر کی کرشمہ سازیوں کو ملاحظہ کرتے ہیں۔ اب وہ مادّے کو نفسِ انسانی کے تابع خیال کرتے ہیں۔ جدید سائنسی تحقیقات نے مادّے کے قدیم تصور کی دھجیاں اُڑا دی ہیں۔ ان وجوہات کی بنا پر اقبالؒ ہمیں مادّے کے قدیم تصوّر کو رد کر دینے کا مشورہ دیتے ہیں۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"اس طرح طبیعیات نے اپنے اساسی نظریات کی تنقید کی ضرورت کو محسوس کر کے آخر کار اپنے ہی بُت کو پاش پاش کر دیا ہے اور وہ تجربی طریقِ کار جو سائنسی مادّیت کی حمایت کرنے کے لیے معرضِ شہود میں آیا تھا۔ اس کا انجام یہ ہوا ہے کہ اس نے اب مادّہ پرستی کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر دیا ہے۔ لیکن مادّے کے نظریے کو آئن سٹائن کے ہاتھوں ضربِ کاری لگی ہے۔"

عام طور پر مادّے سے وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو زمان و مکان میں مستقل بالذات ہو۔ لیکن جدید طبیعیات نے اس نظریے کو باطل ٹھہرا کر اب اس کی جگہ نیا تصور پیش کیا ہے جس کی رُو سے مادّہ تغیّر پذیر زمانی اور مکانی روابط کا نام ہے۔ اب مادّہ آپس میں مربوط واقعات کا نظام خیال کیا جاتا ہے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ کی نظر میں فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک متحرک خلا میں واقع ہے۔ اس کے برعکس وہ اُسے واقعات و حوادث کا ایسا مجموعہ سمجھتا ہے جو مسلسل تخلیقی رَو کا مالک ہے۔ اقبالؒ کو

وہائٹ ہیڈ کے اس تصورِ کائنات سے پورا پورا اتفاق ہے طبیعی سائنس کے قدیم مادّی، زمانی اور مکانی تصورات کی تشکیل کافی حد تک نیوٹن پر منحصر ہے۔ کائنات کے متعلق نیوٹن نے خالصتاً مادّی نظریہ پیش کیا تھا۔ نیوٹن کا مکان کے بارے میں یہ نقطۂ نظر تھا کہ یہ ایک وسیع خلاء ہے جس میں اشیا واقع ہوتی ہیں۔ لیکن جدید سائنس نے نیوٹن کے اس تصور کو ناکارہ بنا دیا ہے۔ وہائٹ ہیڈ اور نیوٹن کے تصورِ کائنات کا مقابلہ کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ زمان و مکان کا بھی ذکر کرتے ہیں کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادّیت کی بحث کے ضمن میں زمان و مکان کے اہم مسئلے پر روشنی نہ ڈالی جائے۔ یہی وجہ ہے وہ نیوٹن کے تصورِ مکان کو بیان کرتے ہوئے ایک ضروری سوال اٹھاتے ہیں:

"کیا مکان ایک آزاد خلأ کا نام ہے جس میں چیزیں واقع ہوتی ہیں؟"

بقولِ اقبالؒ مشہور یونانی فلسفی زینو (Zeno) نے مسئلہ مکان کو حرکتِ مکانی کے حوالے سے حل کرنے کی کوشش کی۔ اُس نے حرکتِ مکان کو غیر حقیقی قرار دے کر مکان کو بھی غیر حقیقی بنا دیا تھا۔ زینو مکان کو لاتعداد قابلِ تقسیم نقاط پر مشتمل سمجھتا تھا۔ اس لیے اُس کی رائے میں حرکتِ مکانی ناممکن ہے۔ وہ کہا کرتا تھا کہ ہم مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک حرکت نہیں کر سکتے تاوقتیکہ ہم ان دونوں کے درمیان واقع ہونے والے لاتعداد نقطوں میں سے گزر کر نہ جائیں۔ اس بات کو مزید واضح کرنے کے لیے وہ حرکت کرنے والے تیر کی مثال دیتا ہے۔ وہ تیر کی حرکت کو فریب نظر کہتا ہے۔ کیونکہ تیر حرکت کے دوران بھی جگہ کے کسی نہ کسی نقطے پر ٹھہرا ہوتا ہے۔ اس طرح وہ حرکتِ مکانی کو فریب نظر قرار دے کر مکان کو غیر حقیقی ثابت کرتا ہے۔ مسلمان فلاسفہ میں سے اشاعرہ کو زینو کی اس بات سے اختلاف تھا۔ کیونکہ وہ زینو کی طرح زمان و مکان کی بے پایاں تقسیم پذیری میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ اُن کا نظریہ یہ تھا کہ محدود وقت میں ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک حرکت ممکن ہے۔ ابنِ حزم نے اشاعرہ کی اس دلیل کو رد کر دیا تھا اور جدید ریاضیات نے بھی ابنِ حزم کے نظریے کی تائید کی ہے۔ اس لیے اشاعرہ کا استدلال زینو کے پُرپیچ مسئلے کو حل نہیں کر سکتا۔ اشاعرہ کی طرح برگساں اور برٹرنڈ رسل نے بھی اپنے اپنے انداز میں زینو کے دلائل کو رد کرنے کی کوشش

کی ہے۔

مشہور فرانسیسی فلسفی برگساں حرکت اور تبدیلی کو بنیادی حقیقت خیال کرتا ہے۔ برٹرنڈ رسل کینٹر کے نظریۂ تسلسل کی بنیاد پر حرکت کی حقیقت کو ثابت کرتا ہے۔ یہ حرکتِ مکانی حقیقتِ مکان کا بیّن ثبوت ہے۔

اقبالؒ کینٹر اور برٹرنڈ رسل کی دلیل کو تسلّی بخش اور کامیاب تصوّر نہیں کرتے۔ اس کے بعد وہ آئن سٹائن کے نظریۂ زمان کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آئن سٹائن مکان کو اگرچہ حقیقی تصوّر کرتا ہے لیکن وہ اُسے دیکھنے والے کے مطابق اضافی خیال کرتا ہے۔ اُس کی رائے میں جس چیز کا مشاہدہ کیا جائے۔ وہ مشاہدہ کرنے والے کی حالت اور نقطۂ نظر کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ گویا کہ وہ نیوٹن کے تصوّرِ خلائے محض کی پُرزور تردید کرتا ہے۔ حرکت اور آرام بھی اضافی چیزیں ہیں۔ اس میں مادّے کے اس روایتی نظریے کے لیے کوئی گنجائش نہیں کہ مادّہ ایک مستقل بالذّات شے ہے۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے دنیائے سائنس میں انقلابِ عظیم برپا کر دیا ہے۔ اس لیے ہم اس کی اہمیت کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اس اہم تصوّر کی دوگونہ فلسفیانہ قدر و قیمت ہے۔ اس نظریے کی پہلی اہمیت تو یہ ہے کہ یہ کائنات کی خارجی حیثیت کو ختم نہیں کرتا لیکن یہ مادّے کے قدیم تصوّر پر ضربِ کاری لگاتا ہے۔ جدید سائنس کی رُو سے مادّہ مختلف حالتیں تبدیل کرنے والی مستقل بالذّات شے نہیں بلکہ یہ باہمی طور پر مربوط واقعات و حوادث کا نظام ہے۔ اس نظریے کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ مکان کو مادّے پر منحصر بناتا ہے۔ آئن سٹائن کائنات کو ایک قسم کا جزیرہ خیال نہیں کرتا جو لامتناہی خلا میں موجود ہو۔ اقبالؒ آئن سٹائن کے اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"آئن سٹائن کا سائنسی تصوّر اگرچہ اشیا کی بناوٹ کو بیان کرتا ہے۔ لیکن وہ اشیا کی ماہیت اور کنہ پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ ذاتی طور پر میں اس بات میں یقین رکھتا ہوں کہ ہستئ مطلق کی نوعیت و ماہیت روحانی ہے۔ اس کا یہ نظریہ ہمیں بہت بڑی مشکل سے دوچار کرتا ہے۔ وہ مشکل یہ ہے کہ وہ زمانے کو غیر حقیقی بنا دیتا

ہے۔ وہ نظریہ جو وقت کو مکان کا چوتھا بُعد قرار دے۔ وہ لازماً ماضی کی طرح مستقبل کو بھی پہلے سے متعین سمجھے گا۔ اس طرح آزاد تخلیقی حرکت سے اس نظریے کے بیے کوئی مفہوم نہیں رہتا۔ آئن سٹائن کے اس تصوّر کو پڑھ کر یہ حقیقت نکھر کر ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ اس کا وقت برگسان کے زمان کی مانند مرورِ خالص نہیں رہی میری رائے یہ ہے کہ اگر وقت کو جگہ کا چوتھا بُعد خیال کیا جائے تو وہ حقیقت میں وقت نہیں رہتا۔"

اقبالؒ مادّے کے علاوہ تجربے کی دوسری دو سطحوں یعنی زندگی اور شعور کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ وہ سب سے پہلے شعور کی تعریف واہمیّت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"شعور کا کام ایسا نقطۂ نوری مہیا کرنا ہے جو زندگی کی آگے بڑھنے والی حرکت کو منوّر کر سکے۔ یہ نقطہ موقع و محل کے مطابق پھیلتا اور سکڑتا ہے۔ اس طرح شعور زندگی کے خالصتاً روحانی اصول کے تنوع کا نام ہے جو مادہ نہیں بلکہ ایک تنظیمی اصول اور مخصوص طریقِ عمل ہے۔"

وہ شعور کو زندگی کے لیے شمعِ راہ اور قوتِ ناظمہ قرار دیتے ہیں۔ شعور اور میکانیت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ نیوٹن (Newton) اور ڈارون (Darwin) کے نظریات میکانیت کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔ وہ تمام مسائل کو میکانیکی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور ہر چیز کی تعبیر و تشریح میں اسی اصول کو مدِّ نظر رکھتے ہیں۔ بقولِ اقبالؒ:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنسی نظریات ہمیں قابلِ اعتماد اور قابلِ تصدیق علم مہیّا کرتے ہیں اور وہ ہمیں حوادثِ فطرت کے بارے میں پیشین گوئی کرنے اور ان کو مسخر کرنے کے لائق بناتے ہیں۔ لیکن ہمیں ہرگز یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ سائنس وجودِ مطلق کا واحد باضابطہ نظریہ نہیں ہے بلکہ یہ اُس حقیقت کے جزوی نظریات کا مجموعہ ہے۔"

وہ سائنس کی جزویت کو ایک نہایت عمدہ مثال کے ذریعے واضح کرتے ہیں:

"فی الحقیقت مختلف قدرتی علوم لاتعداد گدھوں کی طرح ہیں جو فطرت کی لاش کو نوچ رہے ہیں۔ اور ہر ایک علم اس لاش کے گوشت کا ایک ٹکڑا لے کر الگ ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب کُلی حقیقت کا مطالبہ کرتا ہے۔ اُسے حقیقتِ مطلقہ کے جزوی نقطۂ نظر یعنی سائنس سے خوفزدہ ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔"

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مذہب کو سائنس پر برتری حاصل ہے۔ کیونکہ سائنس کی محض علم پر بنیاد ہے، علاوہ ازیں ظاہریت اور جزیئت سائنس کی ممتاز خصوصیات ہیں۔ اس کے برعکس مذہب نہ صرف ہمیں علم عطا کرتا ہے بلکہ وہ ہم سے عمل کا بھی مطالبہ کرتا ہے۔ مذہب فکر و عمل کا حسین امتزاج رکھتا ہے۔ مذہب ظاہر و باطن دونوں کو اہم قرار دیتا ہے۔ کیونکہ وہ یک طرفہ ترقی کا قائل نہیں۔ اس کے علاوہ مذہب و سائنس میں یہ بھی فرق ہے کہ سائنس جزئی حقائق کا مجموعہ ہے لیکن مذہب کی حقیقتِ کُلی پر بنیاد ہے۔ جوں جوں ہم زندگی اور شعور کی سطح پر آتے جاتے ہیں توں توں ہم کو مختلف طرح کے تصوّرات و افکار کی ضرورت پیش آتی ہے۔ زندگی ایک مثالِ مظہر ہے اور میکانکی تصوّر صحیح طور پر اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا۔ میکانیت مقررہ اصولوں پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس زندگی ارتقا پذیر ہوتی رہتی ہے۔ میکانیت، جزیئت، کثرت و وحدت کے امتیاز، ظاہریت، یکسانیت، تکرار اور جبر پر مبنی ہے۔ حقائقِ حیات کی تشریح کے لیے میکانکی تصوّر ناکافی ہے۔ میکانکی نظریات کے زندگی پر اطلاق کا نتیجہ یہ ہے کہ عقل کو میکانکی ارتقا کی پیداوار خیال کیا جاتا ہے۔ اس طرح سائنس اپنے اصولِ علیت سے متصادم ہو جاتی ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں اگر عقل کو ارتقا کی پیداوار سمجھا جائے تو آغازِ حیات اور فطرت کے بارے میں تمام میکانکی نظریہ احمقانہ معلوم ہوتا ہے۔

ان تمام اہم مباحث کو بیان کر چکنے کے بعد وہ فلسفۂ زمان و مکان پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالتے ہیں۔ وہ پروفیسر وھائٹ ہیڈ (Whitehead) کے حرکی نظریۂ کائنات کی بہت زیادہ تعریف کرتے ہیں کیونکہ یہ زندگی کے ارتقائی رجحان کا حامل ہے، چنانچہ وہ اس خیال کا ان

الفاظ میں اظہار کرتے ہیں:

"وھائٹ ہیڈ کائنات کو جامد تصور نہیں کرتا بلکہ وہ اُسے اُن حوادث کا سلسلہ کہتا ہے جن میں مسلسل تخلیقی رَو شامل ہوتی ہے۔ فطرت کے مرور فی الزّمان کی یہ خوبی ہمارے تجربے کا وہ واضح ترین پہلو ہے جس پر قرآن خاص زور دیتا ہے۔ قرآن میں ایسی آیات بھی موجود ہیں جو ہمارے شمارِ وقت کی طرف اشارہ کرتی ہوئی شعور کی دیگر نامعلوم سطحوں کے امکان کو ظاہر کرتی ہیں۔ دورِ حاضر کے مفکّرین میں سے صرف برگسان (Bergson) ہی ایسا مفکّر ہے جس نے مرورِ زمان کے مظہر کا عمیق مطالعہ کیا ہے۔"

اس اقتباس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وقت کی دو قسمیں ہیں۔ قرآن نے بھی اس حقیقت پر کچھ روشنی ڈالی ہے۔ قرآن کے نقطۂ نظر سے وقت کی دو اہم قسمیں ہیں:

زمانِ انسانی اور زمانِ ایزدی۔

برگسان بھی زمانے کی قسمیں بیان کرتے ہوئے مرورِ زمان اور زمانِ خالص پہ کافی بحث کرتا ہے۔ اُنہیں ہم زمانِ غیر حقیقی اور زمانِ حقیقی، زمانِ مکانی اور زمانِ لامکانی اور زمانِ خارجی اور زمانِ باطنی بھی کہہ سکتے ہیں۔

اقبالؒ کی رائے میں شعورِ ذات اور زندگی کی تغیّر پذیری کا زمانے کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے۔ عالمِ محسوسات کی اشیاء کے بارے میں ہمارا احساس سطحی اور خارجی ہوتا ہے لیکن اپنی ذات کے متعلق ہمارا احساس اندرونی اور گہرا ہوتا ہے۔ یہ شعوری تجربہ ہستیٔ مطلق کے ساتھ ہمارا رابطہ استوار کرتا ہے۔ جب ہم اپنے دل کی گہرائیوں میں ڈوب جاتے ہیں تو ہم مختلف واردات و کیفیات سے گزرتے ہیں۔ ہماری زندگی کو ہر وقت لاتعداد احساسات، خیالات، کیفیات اور حالات سے سابقہ پڑتا ہے۔ ہر دم ہماری حیات تغیّر پذیر ہوتی ہے۔ کائنات کی کسی شے کو بھی ثبات میسّر نہیں۔ ارتقاپسندی زندگی کی اہم ترین صفت ہے۔ تغیّرات کے اس غیر اختتام پذیر سلسلے کا حیاتِ انسانی کے ساتھ ناگسستنی رشتہ ہے۔ حرکت

مسلسل ہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ کائنات وحیات کی اس تغیر پذیری کا وجود وقت کے بغیر ناممکن ہے۔ چونکہ زندگی کی تغیرات پر بنیاد ہے اور تغیر و تبدل وقت کے بغیر محال ہے، اس لیے زندگی اور وقت کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

اقبالؒ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"وقت کے بغیر مسلسل تغیر و تبدل کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہم اپنے باطنی تجربے کی مثال مدنظر رکھتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ شعوری زندگی کا مطلب ہے حیات فی الزمان۔ نفسِ انسانی کے دو پہلو ہیں ـــــ فعال پہلو اور قدر آشنا پہلو۔ اپنے فعال پہلو کے لحاظ سے نفسِ انسانی (خودی) کا امکانی دنیا کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے وہ وقت جس میں نفسِ فعال رہتا ہے اُسے ہم طویل اور مختصر کہہ سکتے ہیں لیکن برگساں کے خیال میں اس قسم کا وقت حقیقی وقت نہیں ہوتا۔ مکانی زمان میں بسر ہونے والی زندگی غیر حقیقی زندگی ہے۔"

اس عبارت سے یہ عمل بالکل واضح ہے کہ خودی اور وقت میں گہرا رابطہ ہے۔ خودی کے ایک پہلو کا تو عالمِ خارجی سے تعلق ہے لیکن اس کے دوسرے پہلو کا عالمِ باطنی سے واسطہ ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر خودی خلوت پسند بھی ہے اور جلوت دوست بھی۔ جب ہم خارجی دنیا میں بے حد مصروف ہو کر اپنے من کی دنیا میں غوطہ زن نہیں ہوتے تو اس وقت ہم خودی یا شعورِ ذات کے دوسرے رُخ کو آسانی سے نہیں دیکھ سکتے۔ اپنے نفس کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر ہی ہم اپنے تجربات کے باطنی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ گہرے مراقبے کے لمحات ہی میں ہم حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ رابطہ قائم کر سکتے ہیں۔ خودی کے اس باطنی پہلو میں بقولِ اقبالؒ تغیر اور حرکت ہوتی ہے لیکن یہ دونوں ناقابلِ تقسیم ہوتے ہیں۔ ان کے عناصر آپس میں ملے جلے ہوتے ہیں اور وہ سلسلہ بندی سے مکمل طور پر آزاد ہوتے ہیں۔ اُن کی رائے میں خودی کی جلوت میں خارجی وقت کی بجائے وقتِ خالص پایا جاتا ہے جو گردشِ شمس و قمر سے بے نیاز ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نہیں

ہوتی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

" ایسا ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ خودی کے اندرونی پہلو میں وہ 'آن' واحد ہے جسے خودی کا ظاہری پہلو عالمِ امکانی کے ساتھ اپنے گہرے تعلق کی بنا پر لاتعداد 'آنات' میں بدل دیتا ہے۔ یہ 'آنات' دھاگے میں پروئے ہوئے تسبیح کے دانوں کی مانند مسلسل ہوتے ہیں۔ اس میں آمیزشِ مکانی سے پاک زمانِ خالص پایا جاتا ہے۔ قرآن مرور کے مسلسل اور غیر مسلسل پہلوؤں کی طرف اپنے مخصوص سادہ انداز میں اشارہ کرتا ہے، اگر ہم تخلیق کے عمل میں مخفی حرکت پر خارج سے نظر ڈالیں یعنی ہم اس کا عقلی طور پر ادراک کریں تو پھر یہ ہزاروں سالوں پر مشتمل طریقِ کار معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم باطنی طور پر اس طریقِ تخلیق پر نگاہ ڈالیں جو ہزاروں سالوں پر منحصر ہے تو یہ واحد ناقابلِ تقسیم عمل دکھائی دیتا ہے۔ اور یہ چشم زدن میں وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔ یاد رہے کہ مرورِ خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے۔"

اس عبارت سے یہ حقیقت پوری طرح ہمارے سامنے بے نقاب ہو جاتی ہے کہ خودی کا وقت کی دونوں قسموں سے رابطہ ہوتا ہے۔ زمانِ خارجی اور زمانِ باطنی کے اثرات سے یہ خالی نہیں ہوتی۔ زمانِ باطنی میں ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نہیں ہوتی کیونکہ یہ مسلسل ہوتا ہے۔ جب ہمارا شعوری تجربہ اس زمانِ خالص کا عمیق تجزیہ کرتا ہے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ مختلف لمحات کا ایک سلسلہ نہیں ہوتا۔ اس میں ماضی، حال سے بے تعلق نہیں ہوتا کیونکہ ماضی، حال پر بھی اپنا اثر ڈالتا رہتا ہے۔ اسی طرح مستقبل اس کے ضمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ قرآن حکیم وقت کی اس کلیت کو 'تقدیر' کا نام دیتا ہے۔ تقدیر وہ وقت ہے جو ابھی عالمِ ممکنات سے منصۂ شہود پر جلوہ گر نہیں ہوتا۔ یہ ابھی تک ضمیرِ روزگار میں انسانی آنکھوں سے اوجھل ہوتا ہے۔ اس قسم کا وقت علّت و معلول کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ کسی چیز کی تقدیر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے قابلِ حصول ممکنات ابھی تک اس کی فطرت کی گہرائیوں

میں محجوب ہیں اور یہ ممکنات کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے بغیر آہستہ آہستہ معرضِ شہود میں آتے رہتے ہیں۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر سے مراد وہ وقت ہے جسے پوری شدت سے محسوس کیا گیا ہو۔ اس وقت کا اعداد و شمار اور تکرار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ علامہ اقبالؒ کا نظریۂ تقدیر عام مفکرین سے مختلف ہے کیونکہ وہ اُسے افراد اور قوموں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیتے ہیں۔

وہ جبرِ محض کے زبردست مخالف ہیں۔ کیونکہ اس سے انسانی آزادی اور اختیار خطرے میں پڑ جائیں گے۔ وہ قرآن حکیم کی اس آیت كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (اللہ تعالیٰ ہر روز جلوہ گری کرتے رہتے ہیں) کا حوالہ دے کر کہتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ ہر وقت نئی نئی چیزوں اور واقعات کا ظہور کرتی رہتی ہے۔ اس لیے کائنات بھی ہر دم متغیر ہوتی رہتی ہے۔ چونکہ اقبالؒ ہمیں اپنے اندر خدائی صفات پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں، اسی لیے ہمیں بھی اپنی زندگی زمانِ حقیقی میں بسر کرنی چاہیے۔ تاکہ ہم زمانِ مسلسل کی زنجیروں میں نہ جکڑے رہیں۔ ہماری تخلیقات بھی جدت اور آزادی کی مظہر ہونی چاہییں۔ حقیقت میں ہر قسم کی تخلیقی سرگرمی آزادانہ سرگرمی ہوتی ہے۔ تخلیق تکرار اور یکسانیت کی ضد ہے کیونکہ تکرار میکانکی طریقِ کار کی خصوصیت ہے۔ چونکہ زندگی تخلیق و جدت پر مبنی ہے اور صفتِ تخلیق تکرارِ محض کی ضد ہے اس لیے حیات کی تخلیقی فعلیت کو میکانکی اصطلاحات کی مدد سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں میکانیات میں جبر پایا جاتا ہے لیکن زندگی اس قسم کے جبر سے آزاد ہے۔ مشینیں اگر ایک کام کو بار بار کریں تو وہ بوریت کا شکار نہیں ہوتیں۔ اس کے برعکس حقیقی زندگی اس قسم کی تکرار اور یکسانیت سے تنگ آ کر نئے نئے کام کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ گویا کہ میکانیت اور زندگی کی حقیقت میں زمین و آسمان کا فرق پایا جاتا ہے۔ چونکہ میکانیت سائنس کی پیداوار ہے اس لیے سائنس بھی زندگی کی ماہیت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ ماہرِ حیاتیات کو ہر وقت زندگی کی ادنیٰ شکلوں کے مطالعہ و مشاہدہ میں مصروف رہنا پڑتا ہے اور وہ اُن کی زندگی میں میکانکی عمل کو کارفرما دیکھتا ہے۔ اس بنا پر وہ زندگی کی تعبیر و تشریح بھی مشینی نقطۂ نگاہ سے کرنا چاہتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی کی ماہیت و حقیقت کا رشتہ اس کے ہاتھ سے

نکل جاتا ہے۔ اگر وہ اپنے من میں ڈوب کر اپنی باطنی زندگی کا بنظرِ تعمق مطالعہ کرے اور زندگی کے بارے میں حرکی نظریہ اختیار کرے تو اس پر خود بخود یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی کہ زندگی کی میکانکی اصولوں سے تعبیر غلط اور غیر مفید ہے۔ کائنات کا ہر ذرہ ہر وقت تپش آمادہ اور حرکت آشنا رہتا ہے کیونکہ اُس کی آزادانہ تخلیقی رَو پر بنیاد ہے۔

خودی اور وقت کے باہمی تعلق اور زندگی اور میکانیت کے فرق کو واضح کر چکنے کے بعد مفکرِ اسلام علامہ اقبال کائنات اور زمان و مکان کے فلسفے پر دوبارہ روشنی ڈالتے ہیں۔ چنانچہ وہ زمان و مکان کی ماہیت کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جنہیں ہم اشیاء کہتے ہیں فی الحقیقت وہ مسلسل فطرت کے واقعات ہیں جن کو فکرِ انسانی مکانیت کا رنگ دے کر عملی اغراض کے لیے ایک دوسرے سے الگ الگ قرار دیتا ہے۔ کائنات جو ہمیں اشیاء کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے۔ وہ خلا میں واقع ہونے والا ٹھوس مادہ نہیں۔ کائنات چیز نہیں بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ برگسان کی رائے میں فکر کی نوعیت تسلسلی ہے۔ اس لیے وہ حرکت کو ساکن نقاط کا سلسلہ سمجھ کر اس کا جائزہ لیتا ہے لیکن جیسا کہ میں اپنے پہلے خطبے میں بتا چکا ہوں کہ خیال گہری حرکت کا بھی مالک ہے۔ اگرچہ یہ حقیقتِ مطلقہ کو جامد اور حصوں میں توڑتا ہے۔ تاہم اس کا اصلی کام روحانی تجربات کے عناصر میں ترکیب و ترتیب بھی پیدا کرنا ہے۔ اس میں بھی زندگی کی طرح نامیاتی عمل پایا جاتا ہے۔ شعوری تجربے میں زندگی اور فکر آپس میں پیوست ہو کر وحدت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس لیے فکر اپنی اصلی نوعیت کے لحاظ سے زندگی سے مشابہت رکھتا ہے۔"

اقبال کی رائے میں زندگی اور کائنات کی مانند فکر بھی مراحلِ ترقی طے کرتے ہوئے وجدان کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ وہ وجدان کو فکر کی اعلیٰ صورت تصور کرتے ہیں۔ زمان و مکان وہ مادی اور ظاہری پیمانے ہیں جنہیں فکر اور زندگی عملی مقاصد کے لیے وضع کرتے ہیں حالانکہ وہ ایک ہی اصل

سے متعلق ہیں۔ درحقیقت زمان و مکان ہماری شوخیٔ افکار کا نتیجہ ہیں ورنہ حقیقتِ وجود نہ زمانی ہے نہ مکانی۔
وہ ذاتِ سرمدی زمان و مکان کی حدود سے باہر ہے۔ ہماری عقل حقیقتِ واحدہ کو مختلف حصوں میں تقسیم
کر کے زمان و مکان اور کثرتِ اشیاء کا نام دے دیتی ہے۔ خارج میں تو ہمیں کثرت نظر آتی ہے لیکن
جب ہم اپنی باطنی دنیا میں گم ہو کر روحِ عالم سے اپنا رابطہ جوڑتے ہیں تو اُس وقت ہمیں کثرت کی بجائے
وحدت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح دریا سمندر سے الگ ہو کر کثرت آرائی کا باعث بنتے ہیں اور
پھر اپنے منبع کی طرف واپس آ کر ایک ہو جاتے ہیں اسی طرح ہماری زندگی اور فکر کے تمام راستے ایک
مرکزی مقام پر جا کر اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ جب ہم اپنے ظاہر پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں کثرت آرائی کا گمان
ہوتا ہے لیکن جب ہم اپنی اندرونی دنیا میں چلے جاتے ہیں تو ہمیں وحدت کا احساس ہوتا ہے۔ اس قسم
کے شعوری تجربے میں بقولِ اقبالؒ زندگی اور فکر آپس میں منسلک ہوتے ہیں۔ اقبالؒ کو برگسان کے اس
نظریے سے شدید اختلاف ہے کہ زندگی مقصدیت اور ہدایت سے محروم ہے اور اس کی کوئی غرض و
غایت نہیں۔ اقبالؒ کی رائے میں برگسان یہاں ٹھوکر کھا گیا ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ ہماری شعوری
تجربے میں ماضی حال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ لیکن حال کا مستقبل کے ساتھ کوئی لگاؤ نہیں۔ اقبالؒ
اس امر پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ شعور کی وحدت میں ماضی کے علاوہ مستقبل بھی شامل ہے
اور زندگی ہرگز بے مقصد نہیں۔ وہ زندگی کو تخلیقِ مقاصد پر مبنی خیال کرتے ہیں خواہ وہ مقاصد شعوری
ہوں یا غیر شعوری۔ ان مقاصد کا ماضی اور مستقبل دونوں سے تعلق ہوتا ہے بلکہ حصولِ مقاصد کا
زیادہ آنے والے زمانے پر دار و مدار ہوتا ہے۔ زندگی صرف پیچھے ہی کی طرف نہیں دیکھتی بلکہ یہ آگے
بھی دیکھتی ہے۔ آبِ جُو کی مانند یہ ہمیشہ آگے ہی بڑھتی چلی جاتی ہے۔ سچّی بات تو یہ ہے کہ اغراض و
مقاصد ہی ہماری زندگی کے تار و پود کی تشکیل کرتے ہیں۔ اُن کی وجہ سے زندگی میں جاذبیت، تنوّع
اور ترقی ہے۔ گوناگوں ایجادات و اختراعات اُن کی مرہونِ منت ہیں لیکن ہم ان مقاصد کو مستقبل
کے حوالے کے بغیر نہیں سمجھ سکتے۔ زندگی کی ترقی اور وسعت کے ساتھ ساتھ نئے نئے مقاصد جنم لیتے
ہیں۔ زندگی دراصل مقاصد کی تشکیل کا ایک ترقی پذیر سلسلہ ہے۔ زندگی سلسلۂ مرگ میں سے متواتر

گزرنے کا دوسرا نام ہے۔ کیونکہ ایک مقصد کے حصول کے بعد دوسرا مقصد ہماری زندگی کی حدود میں شامل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح زندگی تخلیقی مقاصد کی بدولت ہمیشہ ارتقائی منزلیں طے کرتی رہتی ہے۔ ان کے نزدیک واقعات اور تغیرات تقدیر پرستی کے تابع نہیں۔ وہ زندگی اور اس کے تنوع کو ازل سے معین نقشے کی نقل تصور نہیں کرتے۔ وہ اس قسم کے نظریے کو مادیت اور میکانیت کا جزو قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اگر ہم زندگی کو جبرِ محض پر مبنی سمجھیں تو پھر انسانی آزادی و اختیار خطرے میں پڑ جاتے ہیں اور تماشا گاہِ عالم پر انسان کٹھ پتلیوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ اقبالؒ اس امر کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کہتا ہے:

" اگر ہم مقصد سے یہ مراد لیں کہ وہ ایک معین منزل ہے جس کی جانب تمام مخلوقات رواں دواں ہیں تو پھر کائنات کی حرکتِ زمانی یقیناً مقصد سے عاری ہے۔ ہم وقت کی حرکت اور طریق کو پہلے سے کھینچا ہوا خط خیال نہیں کر سکتے بلکہ یہ ایک ایسا خط ہے جو ہمیشہ معرضِ تشکیل میں آتا رہتا ہے۔ وقت دراصل ممکنات کے پردۂ عدم سے جلوہ گاہِ شہود پر آنے کا نام ہے۔ یہ اس مفہوم میں بامقصد ہے کہ قوتِ انتخاب اس کی سرشت میں داخل ہے۔ یہ ماضی کو محفوظ رکھ کر اور اس میں اضافہ کر کے حال میں ممکن الحصول بنتا ہے۔ میرے نزدیک اس نظریے سے اور کوئی چیز قرآنی تعلیم کے زیادہ خلاف نہیں جو کائنات کو پہلے سے سوچی سمجھی تجویز کی ہو بہو نقل قرار دے۔ قرآن کی رو سے کائنات کے اندر بڑھنے اور ترقی کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ تکمیل یافتہ شے جسے بنا کر خدا صدیوں سے الگ بیٹھ گیا ہو۔"

ان محولہ بالا الفاظ کے مطالعہ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی رائے میں تقدیر اور وقت آپس میں چولی دامن کا ساتھ رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ جمود پر حرکت اور ارتقا کو ترجیح دیتے ہیں۔ ہم اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ خودی فلسفۂ اقبالؒ کے اہم موضوعات میں سے ہے۔ انہوں

نے اپنی نثری تصانیف اور منظومات میں اس پر اس قدر تفصیل سے لکھا ہے کہ اس سے ایک ضخیم رسالہ تیار ہو سکتا ہے۔ وہ خودی کو خیر و شر اور حیات و ممات کا مسئلہ خیال کرتے ہیں۔ اس خطبے میں بھی انھوں نے اس اہم موضوع پر مختصراً اظہارِ خیال کیا ہے۔ یہاں انھوں نے وقت اور خودی کے باہمی تعلق، انسانی خودی اور خدائی خودی یا انائے مطلق کا موازنہ و مقابلہ کیا ہے۔

"ان کی رائے میں مردِ خالص میں زندگی بسر کرنا اثباتِ ذات کے مترادف ہے اور اثباتِ ذات کا مطلب 'میں ہوں' کہنا ہے۔ احساسِ خودی کا درجہ ہی نراز وئے حیات میں کسی چیز کے مقام کو متعیّن کرتا ہے۔ اگرچہ انسانی خودی آزاد ہے، لیکن یہ ذات اور غیر ذات کے امتیاز کی بدولت جنم لیتی ہے صرف ذاتِ مطلق یعنی خدا ہی دیگر تمام دنیاؤں سے بے نیاز ہے۔ غیر ذات یعنی دنیا اس کے لیے تصادم پیدا کرنے والی ذات نہیں۔ فطرت یا غیر ذات خدا کی زندگی میں صرف ایک لمحۂ گریزاں ہے۔ ہم ذاتِ خدا کے بارے میں کوئی صحیح تصوّر قائم کرنے سے قاصر ہیں۔"

اُن کی رائے میں 'میں موجود ہوں' کہنا ہی زندگی کا واضح ثبوت ہے۔ وہ انانیت، خودی یا 'میں موجود ہوں'، کو زندگی اور موت کا معیار سمجھتے ہیں۔ جتنی جس شخص کی خودی یا شعورِ ذات کمزور ہوگا اُسی قدر وہ زندگی کے ضعف کا شکار ہوگا۔ گویا کہ وہ زندگی کی پستی اور بلندی کو خودی کی کمی و بیشی پر منحصر خیال کرتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کی تعمیر و ترقی کے لیے کائنات کے وجود کا محتاج ہے لیکن خدا کا کائنات کے ساتھ ایسا تعلق نہیں۔ صمدیت بھی خدا کے اسمائے حسنہ میں سے ہے۔ علاوہ ازیں انسانی وقت اور زمانِ ایزدی میں بہت بڑا فرق ہے۔ انسانی خودی محدود لیکن انائے مطلق یعنی خدائی خودی غیر محدود ہے جس طرح سیرت و کردار کے بغیر ذات کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا اسی طرح خدائے مطلق کی ذاتِ بابرکات کو جاننے کے لیے اس کی سیرت یعنی صفاتِ ایزدی کو سمجھنا ضروری ہے۔ علّامہ موصوف فطرت کو خلا میں واقع ہونے والے محض مادّے کا مجموعہ نہیں جانتے بلکہ وہ اُسے حوادث و واقعات کا نظام اور باضابطہ

طریقِ عمل خیال کرتے ہیں۔ جس کو ذاتِ کامل یعنی خدا کے ساتھ نامیاتی تعلق ہے وہ کائنات اور خدا کے باہمی ربط پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

"فطرت کو ذاتِ ایزدی کے ساتھ وہی تعلق ہے جو کردار کو انسانی ذات کے ساتھ ہے۔ قرآن اُسے اپنے خوبصورت انداز میں سنّت اللہ (خدا کی عبادت) کہتا ہے۔ فطرت کو ایک زندہ اور ہمیشہ بڑھنے والا جسم نامی سمجھنا چاہیے جس کی ترقی اور نشوونما کی کوئی آخری بیرونی حد نہیں۔ اس کی حد صرف باطنی ہے یعنی وہ ذات مشہود ہے جو اُسے قائم و دائم رکھے ہوئے ہے۔ جیساکہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے۔ وَاِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی (۵۳:۴۲)۔ ہمارا یہ نقطۂ نظر طبیعی سائنس کو نئے روحانی مفہوم سے آشنا کرتا ہے۔ فطرت کا علم دراصل خدا کے طریقِ عمل کا علم ہے۔ مشاہدۂ فطرت کے وقت فی الحقیقت ہم انائے مطلق کے ساتھ گہرے تعلق کے طالب ہوتے ہیں اور خدا کے ساتھ یہ گہرا لگاؤ عبادت ہی کی دوسری شکل ہے۔"

اقبالؒ کی رائے میں فطرت کی غیر محدودیت اور بے پایانی حقیقی نہیں بلکہ یہ امکانی ہے۔ خدا چونکہ ہر وقت جلوہ گری میں مصروف رہتا ہے اس لیے دنیا میں نئے نئے واقعات ظہور پذیر ہو کر کائنات کے ارتقائی عمل میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ کائنات کی ماہیت کو روحانی تسلیم کرتے ہیں۔ کائنات دراصل خدا کی جلوہ گہِ صفات اور مظہرِ کمالات ہے۔ اس طرح وہ اس کا منبع مادے کی بجائے خدا قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ روحانی تعبیر بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔

اس خطبے کے آخر میں وہ دوبارہ زمان کی بحث چھیڑتے ہوئے ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (Doctor Mc Taggart) کے نظریۂ عدمِ حقیقتِ وقت پر تنقید کرتے ہیں۔ میک ٹیگرٹ وقت کو غیر حقیقی کہتے ہیں۔ کیونکہ اُن کی رائے میں ہر واقعہ ماضی، حال اور مستقبل کی کیفیات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ ایک ہی واقعہ مختلف زمانوں سے تعلق رکھنے والے اشخاص کے لیے ماضی، حال اور مستقبل کا روپ دھار لیتا ہے۔ حالانکہ وہ واقعہ خاص دن کے خاص وقت پر پیش آتا ہے۔ اس طرح یہ واقعہ

مختلف خصوصیات کو آپس میں ملا دیتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں یہ غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ ڈاکٹر موصوف وقت کو خطِ مستقیم تصور کرتے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر چکے ہیں اور وہ ماضی بن گیا اور جو حصہ ابھی ہم نے طے کرنا ہے وہ مستقبل فرض کیا گیا۔ علامہ اقبالؒ اس قسم کے وقت کو زندہ اور تخلیقی حرکت نہیں کہتے۔ وہ میک ٹیگرٹ کی دلیل پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ واقعہ اپنے ظہور سے پہلے واقعہ نہیں تھا بلکہ وہ اُس وقت وقت کہلایا جبکہ وہ معرضِ وجود میں آیا۔ اُن کے خیال میں مستقبل بطور امکان موجود ہوتا ہے نہ کہ حقیقت کے لحاظ سے۔ وہ وقت کو منشأ مطلق کا لازمی جزو قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"زمانِ حقیقی زمانِ مسلسل نہیں جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز پیدا کیا جائے۔ زمانِ مسلسل دراصل مرورِ خالص ہے جسے انسانی عقل الگ الگ کر کے مقداری پیمانوں میں بدل دیتی ہے جس کی وساطت سے حقیقتِ مطلقہ اپنی لامتناہی تخلیقی سرگرمی کا اظہار کرتی ہے۔ قرآن بھی اسی وقت کا ذکر کرتا ہے۔"

زمان و مکان پر مفصل بحث کر چکنے کے بعد وہ اس حقیقت کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ زمان و مکان کی گتھی کو سلجھانا آسان کام نہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"وقت کے رازِ سربستہ کو حل کرنا کوئی آسان بات نہیں۔"

اقبالؒ کی رائے میں وقت کی حقیقت کے ادراک کے لیے من کی دنیا میں غوطہ زن ہونے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ہم حقائقِ عالم کی اپنے باطنی تجربے کی روشنی میں تعبیر پیش کرنے سے باز نہیں رہ سکتے۔ اس لیے زندگی اور اس کے احوال کو صرف باطنی طور پر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ چونکہ میک ٹیگرٹ نے وقت کو محض خارجی طور پر سمجھا۔ اس لیے وہ اس کی ماہیت کو جاننے سے قاصر رہا۔ اسی طرح ارسطو کے زیرِ اثر ابنِ حزم نے بھی کائنات کو ساکن اور وقت کو مسلسل قرار دیا۔ اپنے شعوری تجربے کے عمیق مطالعہ کے بعد ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دورانِ مسلسل کی تہ کے نیچے دورانِ حقیقی موجود

ہے۔ جہاں تک انائے مطلق اور اس کی تغیر پذیری کا تعلق ہے۔ ذات خلاق کے لیے ہم تبدیلی کو نقص کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ ہمارے لیے تغیر نقص سے کمال کی طرف جانے کا وسیلہ ہے لیکن خدا کی ذات پاک تمام قسم کے عیوب اور نقائص سے عاری ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تغیر پذیری بھی انسانی تغیر پذیری کی طرح ہے۔ خدا کی زندگی اظہارِ ذات ہے۔ وہ مسلسل تغیر اور جلوہ گری کی بدولت اپنے غیر محدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ خدا اس صفتِ خلاقی سے کائنات کے گوناگوں مظاہر و حوادث کا سبب بنتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ ایک ایسی تخلیقی زندگی ہے جو دانش و ہدایت کی مالک ہے۔ زندگی بقولِ اقبالؒ کوئی بے شکل سیال چیز نہیں بلکہ یہ وحدت کا تنظیمی اصول ہے۔ اس علم سے ہم پر حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کا انکشاف ہوتا ہے۔

اس خطبے کے اختتام پر علامہ اقبالؒ دعا کی اہمیت بیان کرتے ہوئے اور فلسفہ اور مذہب کا مقابلہ کرتے ہوئے مذہب کو فلسفے پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ فلسفہ حقیقتِ کاملہ کو دور سے دیکھتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب اس حقیقت سے قرب و اتصال چاہتا ہے۔ اس کے علاوہ فلسفہ صرف افکار و نظریات پر مشتمل ہوتا ہے لیکن مذہب زندہ تجربے کا نام ہے۔ اس میں فکر کے علاوہ عمل و یقین بھی شامل ہوتا ہے۔ فلسفے کو پستی سے بلند مقام تک جانے کے لیے ذکر و قربِ خدا کی ضرورت ہے۔ اسے مذہب کی اصطلاح میں دعا کہا جاتا ہے۔ گویا کہ علامہ اقبالؒ فکر و ذکر کے امتزاج کے حامی ہیں۔

خطبہ سوم

تصوّرِ خدا اور دعا کا مفہوم

اس خطبے میں علامہ اقبالؒ نے مندرجہ ذیل امور پر اظہارِ خیال کیا ہے :

۱۔ مذہبی حقائق کی علمی تعبیر ممکن ہے ۔

۲۔ فرد کی تعریف ۔ فردِ کامل یا انائے مطلق کی صفات کیا ہیں ؟ انائے مطلق کو زمانی اور مکانی پیمانوں سے نہیں ناپ سکتے ۔ اسلامی تصورِ خدا کیا ہے ؟

۳۔ نظریۂ تخلیقِ کائنات کیا ہے ؟ نظریۂ ارتقا کا بیان ۔

۴۔ قلب وقالب یا مادّہ و روح کی بحث ۔ کائنات کی اصل روحانی ہے ۔

۵۔ فلسفۂ زمان و مکان ۔ خودی اور زمانے کا کیا تعلق ہے ؟

۶۔ فلسفۂ جبر و قدر ۔

۷۔ مسئلہ خیر و شر ، قصۂ ابلیس و آدم کی کیا حقیقت ہے ؟

۸۔ چند مشہور خدائی صفات کا تذکرہ ۔

۹۔ دعا اور نماز کی کیا حقیقت ہے ؟

اس خطبے میں اقبالؒ نے اس اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی حقائق و معارف

کی عقلی تعبیر و تشریح ممکن ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے انائے مطلق یا ذاتِ غیر محدود کی صفات کو قرآنی نقطۂ نظر سے بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے سورۂ اخلاص اور سورۂ نور کا حوالہ دیا ہے۔ اقبالؒ قرآن کی آیت کی روشنی میں نورِ ایزدی کے ہر جائی پن کی بجائے نورِ الٰہی کی مطلقیت کے زیادہ قائل ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے نظریۂ تخلیقِ کائنات پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ اُن کی رائے میں ارادۂ تکوین اور فعلِ آفرینش ایک ہی ہیں۔ خدا محض ناظرِ کائنات نہیں۔ اس سلسلے میں ارسطو اور اشاعرہ کے نظریات کا تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ مادیت اور روحانیت کے اہم موضوع کو موردِ بحث قرار دیتے ہوئے اقبالؒ نے ہر لحاظ سے کائنات کی اصل روحانی ثابت کی ہے۔ زمان و مکان کے مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے زینو، ارسطو، اشاعرہ، جلال الدین دوانی، عراقی، رازی، برگسان اور رسلؔ کے افکارِ عالیہ کے محاسن و معائب بیان کیے ہیں۔ وہ زمانِ ایزدی کو زمانِ تسلسل سے بہتر سمجھتے ہیں۔ زمان و مکان کی بحث کے دوران انہوں نے خودی کے موضوع کے بارے میں بھی اظہارِ خیال کیا ہے۔ زمان و مکان، کائنات اور خدا کے ساتھ خودی کے باہمی ربط کی نوعیت کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ خودی کی اہم صفات مثلاً خلوت و جلوت، خلّاقی صفات اور اختیار کا تذکرہ چھیڑا گیا ہے۔ بعد ازاں علامہ مرحوم و مغفور نے چند نمایاں ترین خدائی صفات جیسے علم، طاقت، سرمدیت اور خلّاقی کی اہمیت و افادیت کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس لیکچر کے آخر میں انہوں نے مذہبی، اخلاقی، نفسیاتی اور سماجی نقطۂ نظر سے دعا اور نماز کی اہمیت و عظمت کو بڑے مؤثر انداز میں بیان کیا ہے۔ اُن کے خیال میں دعا ایک طبعی تقاضا ہے۔ انہوں نے اس طبعی تقاضے کے مدارج و برکات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ الغرض اقبالؒ نے اس خطبے میں تصورِ خدا اور مفہومِ دعا کی اہمیت و افادیت کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔

اس خطبے کے آغاز میں علامہ اقبال نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ مذہبی واردات و روحانی کیفیات کافی حد تک عقلی معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان تمام واردات کی اساس ایک ایسی تخلیقی مشیت ہے جو عقل و ہدایت کی مالک ہے۔ یاد رہے کہ اس قسم کی ہستی کو انائے مطلق کہا جا سکتا ہے۔ اس

انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے قرآن حکیم اُسے اللہ کا خاص نام عطا کرتا ہے۔ قرآن کی مشہور و معروف سورت سورۂ اخلاص میں انائے مطلق یا اللہ کی احدیت، صمدیت اور عدیم النظیری کو بیان کیا گیا ہے۔ فرد کی صحیح تعریف بیان کرنا بڑا مشکل ہے۔ برگسان نے اپنی مایہ ناز تصنیف تخلیقی ارتقا (Creative Evolution) میں فرد کی تعریف کے بارے میں کہا ہے کہ

کائنات میں ہر جگہ انفرادیت کی جانب میلان پایا جاتا ہے لیکن توالد کا رجحان اُس کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ توالد کی بنا پر فرد کی تکمیل ناممکن ہو جاتی ہے کیونکہ جب ایک فرد کے جسم میں سے دوسرا فرد جنم لیتا ہے تو اُس کی انفرادیت صفتِ تکمیل سے محروم ہو جاتی ہے۔ چونکہ انسانوں کے لیے توالد و تناسل ضروری ہے۔ اس لیے وہ مکمل افراد نہیں بن سکتے۔ خدا ہی فردِ کامل ہے کیونکہ وہ توالد سے پاک ہے سورۂ اخلاص میں خدا کی اس صفت کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ انائے کامل کی یہ خصوصیت قرآنی تصورِ خدا کے اہم عناصر میں سے ہے۔ قرآن مجید میں اس خدائی صفت کو بار بار بیان کیا گیا ہے۔ دنیا کے مختلف مذاہب نے حقیقتِ مطلقہ کی انفرادیت کو نظر انداز کر کے اُسے تمام کائنات کے طول و عرض میں منتشر نور قرار دیا ہے۔ فارنل (Farnell) کا یہی نظریہ ہے۔ علامہ کو فارنل کے نظریے سے مکمل اتفاق نہیں۔ دنیا کے اکثر مذاہب تو وحدۃ الوجود کے حامی دکھائی دیتے ہیں لیکن جہاں تک خدا کو نور قرار دینے کا تعلق ہے۔ قرآنی نقطۂ نظر سے فارنل کا خیال درست نہیں۔ قرآن نے خدا کی انفرادیت کو اس آیت میں بیان کرتے ہوئے کہا ہے:

اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض ط مثل نورہٖ کمشکوٰۃ فیھا مصباحٌ ط المصباح فی الزجاجۃ ط الزجاجۃ کانھا کوکب دری ۵

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس آیت کے ابتدائی حصے سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ خدا کے بارے میں انفرادیت پسندانہ تصور سے گریز اختیار کیا گیا ہے لیکن جب ہم نور کے استعارے پر مزید غور کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ نور کو چراغ، چراغ کو فانوس اور فانوس کو طاق سے متعلق

قرار دے کر قرآن خدا کی انفرادیت کو بیان کرتا ہے۔ اقبال کی رائے میں جدید علوم کی روشنی میں اس استعارے سے خدا کی مطلقیت مراد لینی چاہیے نہ کہ اس کی ہر جگہ موجودگی۔ اگر ہم نورِ ایزدی کو ہر جگہ موجود تصور کریں تو اس سے وحدۃ الوجودی تعبیر کو تقویت ملے گی۔ خدا کی انفرادیت کو زمان و مکان کی حدود میں منتشر کرنے کی بجائے اس کی ذاتِ مطلق کو فردِ کامل ہونے کی بنا پر نور سے تشبیہ دی گئی ہے۔ انفرادیت اور محدودیت کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم انائے مطلق یا فردِ کامل کو کیسے غیر محدود خیال کریں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہم خدا کو مکانی لامحدودیت کے معنوں میں غیر محدود تصور نہیں کر سکتے۔ علاوہ ازیں زمان و مکان کی لامحدودیت حتمی نہیں۔ کیونکہ زمان و مکان ہماری شوخیٔ افکار کا نتیجہ ہیں۔

"جدید سائنس کی رو سے فطرت کوئی جامد شے نہیں جو لامتناہی خلا میں واقع ہو بلکہ یہ تو مربوط واقعات کی تنظیم ہے جس کے باہمی تعلقات زمان و مکان کے تصورات کو جنم دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں زمان و مکان توانائے مطلق کی تخلیقی سرگرمی کی فکری تعبیرات ہیں۔ ہم انائے مطلق کے امکانات کو اپنے ریاضیاتی زمان و مکان کی شکل میں جزوی طور پر محسوس کر سکتے ہیں"

اقبال کی رائے میں خدا کی تخلیقی فعالیت اور ذات سے الگ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں۔ اس لیے ہمارے زمان و مکان کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ خدا سے بڑھ کر کوئی عظیم ہستی نہیں جو اُسے محدود و محصور کر سکے۔ خدا پابندِ زمان و مکان انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام ہے۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت وسیع ہونے کی بجائے ریلیفی ہے۔

روحانی واردات و کیفیات کی عقلی توجیہ کے امکان اور انفرادیت کے موضوع پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد علامہ اقبال قرآنی تصورِ خدا کے دیگر اہم عناصر مثلاً خالقیت، علم، قدرتِ کاملہ اور بقا کو خالصتاً عقلی نقطۂ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ انائے محدود یا انسانی نفس کے لیے فطرت ایک

خارجی شے ہے جو اس کے مدِ مقابل کی حیثیت سے بذاتِ خود قائم و دائم ہے۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ ہمیں فطرت کا علم حاصل ہوتا ہے لیکن ہم اس کی تخلیق نہیں کر سکتے۔ خدا کا کائنات کے ساتھ اس نوعیت کا تعلق نہیں کیونکہ اگر ہم اُسے خدا سے الگ تھلگ خیال کریں تو پھر کائنات ہمیں ایک ایسی بنی بنائی شے دکھائی دیتی ہے جسے اپنے بنانے والے کی زندگی سے کوئی خاص تعلق نہیں۔ علاوہ ازیں اس طرح خدا صرف تماشائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ خدا کو محدود خیال کرنے سے تمام بے مطلب مذہبی بحثیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

اس کے بعد علامہ یہ سوال کرتے ہیں:

"کیا کائنات خدا کے 'غیر' کی حیثیت سے اس کی مدِ مقابل ہے جیسے مکان خدا سے الگ کرتا ہے؟
اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کے لیے کائنات کوئی ایسا مخصوص واقعہ نہیں جو کہ ماقبل و مابعد پر مشتمل ہو۔ ہم کائنات کو خدا کے مقابل میں قائم بالذّات شے اور آزاد حقیقت تصور نہیں کر سکتے۔"

اگر ہم خدا اور کائنات کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور خود مختار خیال کریں تو اس نظریے کی رُو سے خدا اور کائنات ایک دوسرے کے مخالف ٹھہرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ خدا قادرِ مطلق ہونے کی بنا پر اپنے تخلیقی فعل میں زمان و مکان اور مادّے کا پابند نہیں۔ یہ تینوں قائم بالذّات خود مختار حقیقتیں نہیں بلکہ وہ توجیہاتِ خداوندی کا ادراک کرنے والے عقلی طریقے ہیں۔ اس ضمن میں اقبالؒ کہتا ہے:

"زمان و مکان اور مادّہ خدا کی آزادانہ تخلیقی قوت کی فکری تعبیریں ہیں۔"

علامہ کے ان الفاظ سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ زمان و مکان اور مادّہ قائم بالذّات نہیں اور نہ ہی وہ خدا کے مدِ مقابل ہیں۔ خدا کے فعلِ تخلیق میں نزدیکی اور دوری کا سوال نہیں۔ کائنات ماسوا اللہ کی حیثیت سے خدا سے متصادم نہیں کیونکہ خدا کا ارادۂ تخلیق اور فعلِ تخلیق دو مختلف

چیزیں ہیں۔

ایک دفعہ بایزید بسطامیؒ کے مرید تخلیقِ کائنات کے موضوع پر بحث کر رہے تھے۔ ایک مرید نے کہا:

"ایسا وقت بھی تھا جبکہ خدا کے سوا کوئی چیز بھی موجود نہ تھی۔"

بایزید بسطامیؒ نے جواب دیا کہ:

"اب بھی ایسا ہی ہے۔"

گویا کہ بایزید بسطامیؒ نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ اب بھی صحیح معنوں میں خدا کے سوا کچھ موجود نہیں۔ اس طرح زمان و مکان اور مادّہ خدا کے مقابلے میں بے وقعت ہو کر رہ گئے ہیں۔ مادّی دنیا شروع ہی سے خدا کے مقابل کی حیثیت سے موجود نہیں اور نہ ہی خدا دُور بیٹھ کر اس پر اثر انداز ہو رہا ہے۔ در اصل اپنی فطرت کے لحاظ سے وہ ایک مسلسل عمل ہے جسے خیال باہمی طور پر مخالف اشیا کی کثرت میں تقسیم کر دیتا ہے۔

پروفیسر ایڈنگٹن (Eddington) نے اس اہم موضوع پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ ایڈنگٹن نے جس کتاب میں اس مسئلے پر اظہارِ خیال کیا ہے اس کا نام ہے "زمان و مکان اور کششِ ثقل" (Space, Time and Gravitation)

ایڈنگٹن اور کانٹ کی رائے میں نفسِ انسانی نے اپنی ضرورت کے لیے طبیعی اور ریاضیاتی اصول وضع کر رکھے ہیں۔ زمان و مکان اور مادّہ وغیرہ فی الحقیقت انسانی خیال کی پیداوار ہیں۔

زمان و مکان اور مادّی دنیا کے ساتھ خدا کے باہمی تعلق کی نوعیت پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ اقبالؒ خدا کی تخلیقی سرگرمی کے انداز اور زمان و مکان کے مسئلے کو موضوعِ بحث بناتے ہیں۔ اس بحث کے آغاز میں وہ یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ خدا کی تخلیقی فعلیت کس طرح عملِ تخلیق کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔

اشاعرہ نے تخلیقِ کائنات کے سلسلے میں اپنا نظریۂ جواہر پیش کیا ہے۔ اشاعرہ کی رائے میں

خدائی طاقت کا تخلیقی طریق کار جوہریت پر مبنی ہے۔ اسلام میں جوہریت کا آغاز دراصل اسلامی تاریخ فلسفہ کا بے حد دلچسپ باب ہے۔ کیونکہ اس نے ارسطو کے نظریۂ جمود کائنات کے خلاف سب سے پہلے عقلی بغاوت کو جنم دیا تھا۔ ارسطو اور اس کے حامیوں کے خیال میں کائنات کو ازلی اور ابدی حیثیت حاصل ہے۔ یہ لوگ کائنات کی تغیر پذیری اور ارتقا کے قائل نہیں۔ ان کا یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے کیونکہ کائنات ساکت اور جامد نہیں۔ پروفیسر میکڈونلڈ (Macdonald) اس بات کا تو اعتراف کرتا ہے کہ فلسفۂ یونان اسلامی جوہریت کا جواب پیش نہیں کر سکتا لیکن وہ تنگ نظری کی بنا پر مسلمان متکلمین اور فلاسفہ کو اس کا موجد قرار دینے پر آمادہ نہیں۔ اشاعرہ کی رائے میں کائنات جواہر یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ناقابلِ تقسیم ذرات پر مشتمل ہے۔ چونکہ خدا کی تخلیقی سرگرمی ہر وقت جاری رہتی ہے۔ اس لیے بے شمار ناقابلِ تقسیم ذرات معرضِ وجود میں آتے رہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں کائنات جامد ہونے کی بجائے ہمیشہ ارتقا پذیر اور تغیر آشنا رہتی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ جوہر بذاتِ خود صفتِ ہستی سے محروم ہوتا ہے۔ وہ قائم بالذات نہیں ہوتا کیونکہ خدا اسے زندگی عطا کرتا ہے تو وہ منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتا ہے۔ حصولِ حیات سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی قوت میں مخفی رہتا ہے۔ اس کی ہستی کا اس کے سوا کچھ اور مطلب نہیں کہ ایزدی قوت عیاں ہو گئی ہے۔ جوہر اپنے اندر کوئی حجم نہیں رکھتا بلکہ بہت سے جواہر حجم کو جنم دیتے ہیں۔ جہاں تک جواہر اور مکان کا تعلق ہے اشاعرہ کے خیال میں لاتعداد جواہر مل کر مکان کی وسعت اور تخلیق کا باعث بنتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر مکان بے شمار جواہر اور نقاط کے مجموعے کا دوسرا نام ہے۔ جوہری اعمال کے مجموعے کو ہم شے کہتے ہیں۔ اس طرح مکان اصل میں مادی شے کا نام نہیں بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ابنِ حزم نے اشاعرہ کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ:

"قرآن کی رُو سے عملِ تخلیق اور خلق شدہ چیز میں کوئی تفاوت نہیں۔"

اقبال کی رائے میں اس جوہری عمل کو سمجھنا کوئی آسان کام نہیں۔

اشاعرہ کے خیال میں جوہر کے اندر مکانیت موجود نہیں ہوتی۔ وہ جواہر کی حرکت کے متعلق کوئی

ٹھوس تصور پیش نہیں کر سکے۔ مکان میں سے جوہر کے گزر کو حرکت کہا جاتا ہے۔ چونکہ اشاعرہ مکان کو جواہر کے اجتماع کی پیداوار قرار دیتے تھے۔ اس لیے وہ حرکت یعنی کسی خاص مقام کی ابتدا و انتہا کے درمیان واقع ہونے والے تمام نقاط میں سے کسی چیز کے مرور کو اچھی طرح واضح نہ کر سکے۔ وہ مکان کے مستقل وجود میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ حرکت کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے انہوں نے "طفرہ" یا جست کا تصور پیش کیا۔ نظّام (Nazzam) نے یہ کہا کہ جواہر خلا میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ چھلانگ لگاتے ہیں اور وہ کسی مستقل مقام کے لاتعداد نقاط میں سے یکے بعد دیگرے نہیں گزرتے۔ اقبالؒ اس بات کا معترف ہے کہ وہ اشاعرہ کے اس تصوّرِ حرکت کو نہیں سمجھ سکا۔ عصرِ جدید میں پلانک (Planck) اور ریہ وفیسر وائٹ ہیڈ نے بھی نظّام کے نظریے سے ملتا جلتا نظریہ پیش کیا ہے۔ وائٹ ہیڈ اپنی کتاب "سائنس اور عصرِ جدید" (Science and the modern world) میں رقم طراز ہے:

"برقیہ مکان میں سے لگاتار اپنا راستہ طے نہیں کرتا۔"

اشاعرہ کے اس تصورِ تخلیق کا ایک اور پہلو اصولِ حادثات ہے۔ حادثات و واقعات کی مسلسل تخلیق ہی پر موجود جواہر کے تسلسل کا دارومدار ہے۔ اگر خدا واقعات کی تخلیق کا سلسلہ بند کر دے تو پھر جوہر کا وجود بھی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔

اس نظریے سے ہمیں مندرجہ ذیل دو باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ کائنات کی ہر شے تغیّر پذیر ہے۔

۲۔ جواہر کا ایک ہی نظام ہے یعنی کہ روح یا تو مادّے کی لطیف تر قسم ہے یا وہ عرض ہے۔

اقبالؒ کے خیال میں اوّل الذکر بات میں صداقت کا عنصر شامل ہے کیونکہ اشاعرہ تخلیقِ مسلسل کے تصوّر کو بیان کرنا چاہتے تھے، انہوں نے خدا کو مشیتِ کاملہ اور قدرتِ مطلقہ قرار دے کر قرآنی تعلیمات کے مطابق نظریۂ تخلیق کو پروان چڑھانے کی صحیح کوشش کی ہے۔ اپنی تمام کوتاہیوں کے

باوجود اشاعرہ کا نظریہ ارسطو کے تصورِ جمودِ کائنات سے بہت زیادہ بہتر ہے۔ وہ خدا کو زمان و مکان اور مادّے کی پابندیوں سے آزاد قرار دے کر ایک خلاق ہستی ثابت کرنے کے خواہش مند تھے۔ اس کے برعکس ارسطو کے نقطۂ نظر سے کائنات ایک بنی بنائی شے ہے جس تغیر و تبدّل کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس طرح کائنات خدا کی خلاقی صفت سے محروم ہو کر ارتقائی مراحل طے کرنا بند کر دیتی ہے۔ قرآن اس یونانی نظریۂ کائنات کا شدید مخالف ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں اشاعرہ کے نظریے کا مذکورہ بالا دوسرا عنصر خالصتاً مادی دکھائی دیتا ہے۔ انھوں نے روح کو مادے کی ترقی یافتہ شکل سمجھ کر اُسے حادث بنا دیا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس حقیقت سے باخبر نہ ہو سکے کہ زمان مکان سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ علامہ اقبالؒ خیال کرتے ہیں کہ مکان کا زمان پر اور زمان کا نفسی کیفیت پر دار و مدار ہے۔ چنانچہ وہ اس ضمن میں فرماتے ہیں:

> "یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ وقت کے بغیر حرکت کا تصوّر ناممکن ہے اور چونکہ وقت کو نفسی زندگی جنم دیتی ہے۔ اس لیے وقت حرکت سے زیادہ اساسی ہے جہاں نفسی زندگی موجود نہیں ہوتی وہاں وقت نہیں ہوتا اور جہاں وقت کا وجود نہیں ہوتا وہاں حرکت محال ہوتی ہے۔"

اقبالؒ کائنات کی اصل روحانی خیال کرتے ہیں۔ وہ روح کو مادّے اور نفس کو بدن پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اشاعرہ کے اس تصور کو ہدفِ تنقید بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ مادی جوہر بھی خدائی فعلیت کا مظہر ہے لیکن وہ موجود ہو کر مکانی دکھائی دینے لگتا ہے۔ اسی طرح وہ روح کو بھی اسی خدائی صفت کی حامل لیکن جسم کو اس کی مرئی اور قابلِ پیمائش صورت قرار دیتے ہیں۔ وہ اپنے اس نظریے کو یوں بیان کرتے ہیں:

> "جوہر صفتِ حیات کو حاصل کرنے کے بعد مکانی نظر آتا ہے۔ اس کی ماہیت روحانی ہے۔ نفس خالصتاً ایک عمل ہے لیکن جسم ایک دیدنی اور پیمائش پذیر عمل ہے۔"

اشاعرہ نے جدید تصوراتِ زمان و مکان کو کافی متاثر کیا ہے لیکن وہ اس بات کو نہ سمجھ سکے کہ لمحہ نقطے سے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر وقت جگہ سے زیادہ ضروری اور افضل ہے کیونکہ لمحہ در اصل نقطے کا ترجمان ہوتا ہے۔ اقبالؒ مولانا رومؒ کے مندرجہ ذیل شعر کا حوالہ دے کر کہتے ہیں کہ غزالی سے زیادہ رومی اسلامی ترجمان کے قریب ہے:

پیکر از ماہست شد نے ما ازو
بادہ از مامست شد نے ما ازو

رومی کی رائے میں قلب کو قالب یا روح کو جسم پر فوقیت حاصل ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کی کنہ مادی ہونے کی بجائے روحانی ہے لیکن اس کے بہت سے روحانی مراتب موجود ہیں۔ اسلامی تاریخِ فلسفہ میں مراتبِ حقیقت کا تصور ہمیں شہاب الدین سہروردی مقتولؒ کی تصانیف میں ملتا ہے۔ دورِ حاضر میں اس نظریے کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہیگل اور ہالڈین (Haldane) نے پیش کیا ہے۔

بعد ازاں علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ خدا انائے مطلق ہے اس لیے اس سے مستقل بالذات مادی ذرات کی بجائے نفوس ہی پیدا ہوتے ہیں۔ خدا مصدرِ نفوس و ارواح ہے۔ دنیا مادی ذرے کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی خودی میں فکر کی آزاد حرکت تک اسی انائے مطلق کا اظہارِ ذات ہے۔ کائنات کے ذرے ذرے میں خودی ہی کا ظہور ہو رہا ہے۔ ابتدائی قوت کا ہر ذرہ خواہ وہ ترازوئے حیات میں پست ہی کیوں نہ ہو خودی کا مالک ہے۔ لیکن اظہارِ خودی کے بھی مدارج ہیں۔ چونکہ تمام اشیائے کائنات کے مقابلے میں انسانی خودی زیادہ ترقی یافتہ ہے اسی لیے قرآن خدا کو انسان کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب قرار دیتا ہے۔ ہم حیاتِ خداوندی کے بحرِ بے پایاں میں موتیوں کی مانند رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اقبال کی رائے میں صرف وہی چیز حقیقی ہے جو اپنی اصلیت سے براہِ راست آگاہ ہے۔ احساسِ خودی کے درجے کے مطابق مدارجِ حقیقی بھی بدلتے رہتے ہیں۔ اگرچہ خودی دوسرے نفوس کا جواب دیتی ہے۔ تاہم وہ اپنی فطرت

کے لحاظ سے انفرادیت پسند اور خلوت درست ہے۔ وہ اپنی خلوت میں دوسرے نفوس کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتی۔ گویا کہ خودی خاص ذاتی صفات کی مالک ہونے کے باوجود دیگر نفوس سے بھی چند امور کے پیشِ نظر وابستہ ہوتی ہے۔ اس کا خلوت اور جلوت دونوں کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ خودی کی حقیقت کا راز صرف خلوت میں مضمر ہے۔ انسان میں چونکہ خودی اپنے مرتبۂ کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ بنابریں وہ خدائی تخلیقی قوت میں شریک اور اپنے اردگرد کی چیزوں کی نسبت حقیقت کے بلند تر مقام پر فائز ہے۔ خدا کی دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ وہ اپنی خودی کی توسیع و تکمیل کے لیے اپنے اردگرد کے ماحول کو مسخر کر سکتا ہے۔ وہ اپنی خودی کو مستحکم، بے مثال اور کامل بنانے کے لیے مظاہر فطرت سے تمتع حاصل کر سکتا ہے۔

مسئلہ زمان و مکان، نظریۂ تخلیقِ کائنات، مادہ و روح کے موضوع اور خودی کی اہمیت و عظمت پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ اشاعرہ کے تصورِ زمان پر تنقید کرتے ہوئے دوبارہ زمان و مکان کی بحث چھیڑ دیتے ہیں۔ وہ جوہری وقت کے اصول کو اشاعرہ کے نظریۂ تخلیق کا کمزور ترین پہلو خیال کرتے ہیں۔ مسئلہ زمان میں مسلمان مفکرین اور صوفیاء نے ہمیشہ دلچسپی لی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ قرآن حکیم نے گردشِ لیل و نہار کو خدا کی عظیم ترین نشانیوں میں سے شمار کیا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول کریمؐ نے دہر (زمانے) کو خدا کا مترادف ٹھہرایا ہے۔ محی الدین ابن عربی کی رائے میں دہر خدا کے اسمائے حسنہ میں سے ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں اشاعرہ کا نظریۂ زمان فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں زمانے کی ماہیت کو فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی غالباً پہلی کوشش ہے۔ اشاعرہ زمان کو لاتعداد منفرد لمحات یا آنات کا سلسلہ تصور کرتے ہیں اور ہر دو لمحات کے درمیان خلا واقع ہوتا ہے۔ اشاعرہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے اس موضوع کا خارجی نقطۂ نگاہ سے مطالعہ کیا۔ انھوں نے وقت کو نفسی کیفیت کی بجائے خارجی شے خیال کیا۔ قدیم یونانی فلاسفہ کی طرح انھوں نے بھی وقت کی ماہیت کو سمجھنے میں ٹھوکر کھائی تھی۔ نیوٹن نے وقت کو ایک

ایسی ندی سے تشبیہ دی ہے جو ہمیشہ رواں دواں رہتی ہے۔ نیوٹن نے بھی اشاعرہ کی طرح وقت کے بارے میں خارجی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں ندی کے استعارے پر بھی کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ وقت کے متعلق مکمل طور پر خارجی نقطۂ نظر اختیار کرنے سے ہمیں بے شمار مشکلات سے دوچار ہونا پڑے گا۔ ہمیں اس حقیقت کو تسلیم کرنا ہوگا کہ عربوں کا عملی ذہن یونانیوں کی طرح وقت کو غیر حقیقی شے نہ سمجھ سکا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وقت کا ایک جوہری اور خارجی پہلو بھی ہے۔ جدید سائنس نے بھی اشاعرہ کے اس خیال کی تائید کی ہے۔ چونکہ جدید سائنس کی طرح اشاعرہ کی تعمیری کوشش سراسر نفسیاتی تجزیے سے محروم تھی۔ اس لیے اشاعرہ وقت کے باطنی پہلو کا ادراک کرنے میں بری طرح ناکام ہوئے۔ اُن کی اس ناکامی کی بنا پر مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات ایک دوسرے سے جدا ہیں اور ان کے درمیان کوئی خاص گہرا ربط نہیں پایا جاتا۔ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق نہیں کر سکتے اور نہ ہی ہم اس کی زندگی کو پروفیسر الیگزینڈر کی طرح زیرِ تشکیل قرار دے سکتے ہیں۔ بعد میں آنے والے مسلمان حکماء اور فلاسفہ کو ان ناقص تصوراتِ زمان سے پیدا شدہ مشکلات کا بخوبی احساس تھا۔ جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب 'زورا' میں وقت کو ایک خطِ مستقیم سے تشبیہ دی ہے۔ اُن کی رائے میں ازل سے لے کر ابد تک کے تمام واقعات خدا کے پیشِ نظر ہیں۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم واقعات کے تسلسل و تواتر کا بنظرِ غائر مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ تسلسل اضافی چیز ہے۔ یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہونے والے تمام واقعات بیک وقت خدا کے علم میں ہیں۔ وقت کے بارے میں اسی قسم کا نظریہ پروفیسر رائس (Rayce) نے بھی بیان کیا ہے۔ صوفی شاعر عراقی کے خیال میں ہستی کے مختلف مدارج کے مطابق وقت کی بھی مختلف قسمیں ہیں۔ مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان کئی منزلیں موجود ہیں۔ کثیف اجسام کا وقت گردشِ لیل و نہار پر مبنی ہوتا ہے۔ اس طرح کے وقت کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے لیکن جہاں تک غیر مادی اجسام کے وقت کا تعلق ہے وہ بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے مسلسل ہے مگر اس کا مرور ایسا ہے کہ اس کا ایک دن کثیف اجسام کے پورے سال کے برابر ہے۔

اسی طرح درجہ بدرجہ آگے بڑھتے ہوئے ہم زمانِ ایزدی تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ زمانِ الٰہی مرور، تغیر، توانر اور تقسیم پذیری سے عاری ہے۔ اس کا کوئی آغاز اور انجام نہیں۔ اس قسم کے وقت کا گردشِ روز وشب کی بجائے باطن سے گہرا تعلق ہے۔ زمانِ مسلسل کی طرح یہ زمانِ خالص دوش، امروز اور فردا میں منقسم نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس میں حادثات یکے بعد دیگرے واقع نہیں ہوتے۔ اس زمانِ ایزدی کو، قرآن حکیم اُمّ الکتاب کہتا ہے جس میں تمام تاریخ علت ومعلول کی قید سے آزاد ہو کر ایک ابدی لمحے میں سمٹ آتی ہے۔ تمام مسلمان ماہرینِ الٰہیات میں سے فخر الدّین رازی نے مسئلہ زمان میں گہری دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب "مباحثِ شرقیہ" میں وقت کے متعلق اُن تمام نظریات پر محققانہ نگاہ ڈالی ہے جو اُن کے دور میں مقبول تھے۔ اقبالؒ کی رائے میں وقت کی نسبت رازیؒ کا طریق کار بھی معروضی ہے اس لیے وہ کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکا۔ وقت کے بارے میں ہر قسم کے تصوّرات کو پیش کرنے کے بعد رازی خود اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ وہ حتمی طور پر وقت کی کُنہ معلوم نہیں کرسکا چنانچہ وہ کہتا ہے:

"جہاں تک وقت کی ماہیت واصلیت کا تعلق ہے۔ میں کوئی قطعی اور درست بات دریافت نہ کرسکا۔"

مندرجہ بالا بحث سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ معروضی نقطۂ نظر اختیار کرکے ہم صحیح طور پر وقت کی ماہیت کو معلوم نہیں کرسکتے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ہمیں اپنے من کی دنیا میں داخل ہونا پڑے گا۔

جیسا کہ علاّمہ اقبالؒ کہتے ہیں:

"وقت کی ماہیت کو سمجھنے میں خالصتاً معروضی زاویۂ نگاہ صرف جزوی طور پر ہماری مدد کرسکتا ہے۔ اس سلسلے میں صحیح طریق یہ ہے کہ ہم اپنے اُن شعوری تجربات وواردات کا بڑی احتیاط سے نفسیاتی جائزہ لیں جو وقت کی اصلیت کو ظاہر کرتے ہیں۔"

اقبالؒ کی رائے میں خودی کے باطنی پہلو کا زمانِ خالص اور اس کے خارجی پہلو کا زمانِ مسلسل سے تعلق ہوتا ہے۔ زمانِ خالص میں تواتر و تسلسل کے بغیر تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ جب زمانِ خالص خارجی حرکت کو جنم دیتا ہے تو وہ حرکت جوہری وقت پیدا کرتی ہے۔ اس زمانِ مسلسل میں خودی وجدان کو چھوڑ کر عقل کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی خودی پر انائے مطلق کا بھی قیاس کریں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ زمانِ ایزدی تواتر و تسلسل کے بغیر تغیرات پر مبنی ہے۔ انائے مطلق کے وقت میں تغیر تو ہے لیکن اس میں واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر نہیں ہوتے۔ یہ زمانِ الٰہی خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے خارجی شکل اختیار کر کے جوہری وقت معلوم ہوتا ہے۔ زمانِ ایزدی ناقابلِ تقسیم ہوتا ہے لیکن وہ جوہری وقت بن کر تقسیم پذیر ہو جاتا ہے۔ میر داماد اور ملّا باقر کا بھی یہی نظریہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عملِ تخلیق کے ساتھ ہی وقت بھی معرضِ وجود میں آتا ہے۔ عملِ تخلیق کے ذریعے انائے مطلق اپنے غیر معین اور بے پایاں تخلیقی امکانات کو محسوس کرتی اور نہیں نا پتی ہے۔ اس طرح خودی میں تغیر اور ثبات دونوں خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ قرآن حکیم وقت کی ان دونوں قسموں یعنی زمانِ ایزدی یا زمانِ خالص اور زمانِ خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبالؒ نے وقت کے مسئلے پر کس قدر عالمانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں اشاعرہ، ملّا جلال الدین دوانی، رائس، عراقی، میر داماد، ملّا باقر، قرآن حکیم اور فخر الدین رازیؒ وغیرہ کے نظریاتِ زمان کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے چند اہم ایزدی صفات مثلاً علم، خلّاقی، قدرتِ مطلقہ اور ان کے متعلقات پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ سب سے پہلے وہ خدا کی صفتِ علم کے بارے میں اپنے افکارِ عالیہ کو پیش کرتے ہیں۔ انسانی خودی ہمیشہ عالم و معلوم کی تفریق کرتی ہے۔ انسان کے لیے ماسوا موجود ہوتا ہے۔ اشیائے کائنات کا علم رکھنے والی انسانی خودی ہمیشہ اپنی اشیائے معلومہ سے الگ تھلگ رہتی ہے۔ اس کے برعکس انائے مطلق کے لیے عالم و معلوم میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ اس کے لیے کوئی ماسوا نہیں۔ کائنات خدا کے مدِ مقابل کی حیثیت سے موجود نہیں۔ خدا کے

فعلِ تخلیق اور مخلوق میں کوئی تفاوت نہیں۔ جب ہم عملِ تخلیق نوحیاتِ الٰہی کا مخصوص واقعہ خیال کرتے ہیں۔ اُس وقت ہمیں کائنات آزاد ماسوا کے طور پر دکھائی دیتا ہے۔ انائے مطلق کے لیے غیر کا وجود ہی نہیں۔ خدا کے ہاں فکر اور عمل، عملِ علم اور عملِ تخلیق ہم معنی ہیں۔ انائے غیر محدود کے بارے میں ہم کوئی قطعی اور واضح استدلالی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ کیونکہ استدلال اور فلسفیانہ موشگافیوں کی بنا پر ہم حقیقتِ مطلقہ کا ادراک نہیں کر سکتے۔ یہ انائے مطلق ایک نامیاتی کل کی مانند ہے جس کا اپنے مختلف اجزاء کے ساتھ گہرا ربط ہے۔ اسے کائنات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے دوسرے لفظوں میں ہم اسے کائنات کی روحِ رواں قرار دے سکتے ہیں۔ جلال الدین دوّانی، عراقی اور پروفیسر رائس نے خدائی علم کے بارے میں یہ تصور پیش کیا ہے کہ ایزدی علم دراصل ایک ناقابلِ تقسیم عملِ احساس کے معنوں میں علم کلی کا نام ہے۔ اس علم کلی کی بدولت خدا فوراً ہی تاریخ یعنی مخصوص واقعات و حادثات کے نظام سے بخوبی واقف ہو جاتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں جلال الدین دوّانی، عراقی اور رائس کے اس نظریے میں صداقت کا کچھ عنصر شامل ہے لیکن اس نظریے کی رو سے کائنات غیر ارتقا پذیر ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ تصور مستقبل کو مخصوص واقعات کا ناقابلِ تغیر اور پہلے سے مقرر کردہ نظام بنا دیتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خدا فعال ہستی ہونے کی بجائے محض تماشائی بن کر رہ جاتا ہے۔ اس قسم کا تصورِ علم خدا کو تخلیقی قوت سے محروم کر دیتا ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں خدائی علم کو تخلیقی سرگرمی سے عاری نہیں ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نظریے کی بنا پر خدا کو آنے والے واقعات کا پورا پورا علم حاصل ہو جاتا ہے لیکن وہ عالمِ مستقبل ہو کر صفتِ تخلیقِ مسلسل سے محروم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہمارے ذہن میں ایک بڑا مفید خیال پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال بے شمار امکانات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہماری عقل اس خیال کے امکانات و نتائج کو پوری طرح محسوس نہیں کر سکتی۔ کیونکہ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ ہم اس خیال کے مضمرات سے آگاہ ہوتے جاتے ہیں۔ وجدانی طور پر اس خیال کے تمام امکانات ہمارے نہاں خانۂ دماغ میں موجود ہوتے ہیں۔ بعض اوقات اس خیال کو بروئے کار لانے کے لیے عرصۂ دراز درکار ہوتا ہے۔ اگر ہم مستقبل کو مقررہ واقعات پر مبنی خیال کریں

تو پھر جدت ، خلاقی ، تازہ آفرینی اور تنوع کے پیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اسی بات کو اقبالؒ ان الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"اس میں کوئی کلام نہیں کہ مستقبل خدا کی نامیاتی تخلیقی زندگی میں پہلے سے موجود ہے۔ لیکن یہ ایک واضح امکان کے طور پر موجود ہے نہ کہ مخصوص خد و خال رکھنے والے واقعات کے متعینہ نظام کی حیثیت سے ۔ اگر ہم تاریخ کو پہلے سے متعین واقعات و حادثات کے نظام کی ایک ایسی تصویر خیال کریں جو بتدریج ظہور پذیر ہوتی ہو تو پھر اس میں جدت اور تازہ کاری کے واسطے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی"۔

بعدازاں اقبالؒ انائے مطلق اور دیگر اناؤں کی آزادی اور اختیار کے موضوع پر اظہار رائے کرتے ہیں۔ اُن کی رائے میں خدا نے دیگر نفوس کو بھی اپنی طرف اور اپنی مرضی سے آزادی اور اختیار عطا کیے ہیں۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ خدا کی ذاتی آزادی اور خودی محدود ہو جاتی ہیں کیونکہ خدا انہیں خود یہ نعمت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی نشوونما اور تکمیل کے مراحل طے کر سکیں۔ اس طرح خدا محدود نفوس یا اناؤں کو اپنی زندگی ، طاقت اور آزادی میں شریک بنا لیتا ہے ۔

اس کے بعد علامہ اقبالؒ خیروشر کے اہم مسئلے اور اس سے تعلق رکھنے والے امور پر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ قرآن کی رُو سے خدا خیرِ مطلق اور قادرِ مطلق ہے۔

یہاں ایک مشکل سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا قدرتِ کاملہ اور خیرِ مطلقہ کا مالک ہے تو پھر دنیا میں شر ظلم و ستم اور مصائب کا کیا جواز ہے ۔ انسانی اعمال اور قدرت دونوں انہیں جنم دیتے ہیں۔ خدا کی ہمہ قادری اور نیکی کو بے پایاں شر کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں اس سوال کو حل کرنا ہفت خوانِ رستم طے کرنے کے مترادف ہے۔ رجائیت پسند براؤننگ کو دنیا میں ہر جگہ نیکی ہی نیکی دکھائی دیتی ہے۔ اس کے برعکس قنوطیت پرست شوپنہار (Schopenhauer) دنیا کو دکھوں کا گھر تصور کرتا ہے۔ دنیا کے بارے میں ہمارا علم اس قدر کم ہے کہ ہم صحیح طور پر قنوطیت و رجائیت اور دیگر مسائلِ حیات کو نہیں سمجھ سکتے ۔ بلاشبہ ہم آسانی کے ساتھ دنیا کی تباہ کن اور ر

حیات پرور طاقتوں کا مکمل طور پر ادراک نہیں کر سکتے۔ قرآن ہمیں یہ بتاتا ہے کہ انسان قدرتی طاقتوں کو مسخر کرنے اور اپنے اعمال کو درست کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ قرآن شر اور مصائب کو نظرانداز نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے وہ ہمیں ان پر غالب آنے کی تلقین کرتا ہے۔ ہم اپنے اچھے اعمال اور درست افکار کی بدولت شر کی قوتوں کو زیر کر کے اپنی زندگی کو بہتر اور خوشگوار بنا سکتے ہیں۔ اس ضمن میں قرآن ہمیں نہ تو اندھا دھند رجائیت کی تعلیم دیتا ہے اور نہ ہی اندھا دھند قنوطیت کی۔ مثلاً خیر و شر کو سمجھنے کے لیے ہمیں ہبوطِ آدم کے قصے کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس داستان کی قدیم علامات کو تو قرآن نے برقرار رکھا ہے لیکن اُسے نئے معانی عطا کرنے کے لیے اُسے کافی حد تک بدل دیا ہے۔ ان تمثیلی حکایات کا اصلی مطلب مخصوص نظریات کو پیش کرنا ہوتا ہے۔ قرآن عام طور پر ان قصص میں ردّ و بدل کر دیا کرتا ہے تاکہ ان میں نئے نئے مفاہیم شامل کر دیے جائیں۔ یہ قصے شاذ و نادر ہی تاریخی حقائق پر مبنی ہوتے ہیں۔ قرآن ان قصوں کے اشخاص و مقامات کو نظرانداز کر کے انہیں عالمگیر اور اخلاقی اہمیت کا حامل بنا دیتا ہے۔ اس تصرف کی مثالیں ہمیں غیر مذہبی ادبیات میں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً گوئٹے (Goethe) نے اپنی مشہور تصنیف "فاؤسٹ"... (Faust) میں فاؤسٹ کے روایتی انداز کو بدل کر پیش کیا ہے۔ قصہ ابلیس و آدم دنیا کے تقریباً ہر ادب و فن میں بیان کیا گیا ہے۔ اس قصے کی مختلف ارتقائی منزلوں اور عوامل کی نشاندہی کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ جہاں تک اس داستان کی سامی روایت کا تعلق ہے اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ قدیم انسان نے اپنی زبوں حالی، بے بسی، ناسازگار حالات اور مشکلات کی اس انداز میں توجیہہ کی۔ جب وہ ہمہ گیر بیماری اور موت سے چھٹکارا نہ پاسکا اور نہ ہی وہ قدرتی طاقتوں پر غالب آسکا تو اس نے مایوس ہو کر یہ نظریہ پیش کیا۔ بائبل کی روایت کے مطابق ہبوطِ آدم کی حقیقی وجہ ابتدائی جنسی اختلاط تھی۔

قرآن نے اس قصے کو اپنے مخصوص انداز میں بیان کیا ہے۔ یاد رہے کہ قرآن آدم کو خالص فرد کی حیثیت سے پیش نہیں کرتا بلکہ وہ اُسے تمام بنی نوع انسان کا نمائندہ قرار دیتا ہے۔

"عہد نامہ عتیق" میں آدم کی نافرمانی کی بنا پر زمین کو لعنت کردہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس قرآن حکیم روئے زمین کو انسان کے لیے رہائش گاہ، اور فوائد کا سرچشمہ بتاتا ہے۔ انسان تسخیرِ فطرت کی وجہ سے لاتعداد برکات وفوائد کا مالک بن جاتا ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں انسان اس دنیا میں اجنبی نہیں تھا بلکہ وہ یہیں پیدا ہوا تھا۔ جنت سے اقبال کی مراد قدیم انسان کی وہ حالت تھی جس میں انسان کو عملی طور پر اپنے ماحول کے ساتھ کوئی ربط نہیں تھا اور وہ وہاں محدود حاجات رکھتا تھا۔ چونکہ قرآن عظمتِ آدم کا قائل ہے اس لیے وہ اُسے با اختیار ہستی تسلیم کرتا ہے۔ اسی طرح قرآن کائنات کو دارالعذاب نہیں سمجھتا جہاں کہ فطرتاً بُرے لوگوں کو اولین گناہ کی پاداش میں قید کیا گیا ہے۔ انسان کی نافرمانی درحقیقت اُس کے آزادانہ عمل انتخاب کی بیّن دلیل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کی رُو سے آدم کی لغزش کو معاف کر دیا گیا تھا۔ اب نیکی کرنا امرِ مجبوری نہیں۔ نیکی کے لیے بھی آزادیٔ عمل کی ضرورت ہے۔ انسان کے اختیار کو واضح کرنے کے لیے اقبالؒ ایک عمدہ مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"وہ ہستی جس کی حرکات وسکنات مکمل طور پر مشین کی طرح ہوں، نیکی کے کام نہیں کر سکتی۔ اس طرح نیکی کے لیے آزادی شرط ہے۔"

خدا نے انسانی خودی کو آزادیٔ عمل کی نعمت سے سرفراز کیا ہے۔ اس آزادیٔ عمل کا نیکی اور بدی دونوں کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اُسے خیر وشر کا مجموعہ بنا کر اختیار بھی دیا گیا ہے۔ خیر وشر اصل میں ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں۔ خودی اپنے قیام واستحکام کے لیے ہر ممکن کوشش کرتی ہے اور یہ اس کا طبعی تقاضا ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ علم، افزائش نسل اور اختیار کی طلب گار ہوتی ہے۔ قرآنی روایت کے پہلے حصے کا انسان کی طلبِ علم کے ساتھ تعلق ہے لیکن اس کا دوسرا حصہ افزائش نسل اور طاقت کی خواہش سے متعلق ہے۔

اقبالؒ کی رائے میں شجرِ ممنوعہ علمِ مخفی کی علامت ہے۔ آدم کو اس لیے اس شجرِ ممنوعہ کا پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا کہ اس کی محدود ذات، اعضائے حس اور ذہنی صلاحیتیں مختلف قسم کے علم کے لیے موزوں تھیں۔ لیکن ابلیس نے اُسے نافرمانی پر قائل کر لیا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل غلط ہے کہ بدی

آدم کی سرشت میں داخل تھی۔ بلکہ آدم نے فطری عجلت پسندی کے سبب حصولِ علم کی خاطر آسان ترین راستہ اختیار کیا تھا۔ اُس کے اس غلط رجحان کی اسی طرح اصلاح ہو سکتی تھی کہ اُسے کسی قدر تکلیف دہ ماحول میں رکھا جائے جو اس کی ذہنی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کے لیے موزوں ثابت ہو سکے۔ اس تکلیف دِہ دنیا میں آدم کا ورود کسی سزا کے لیے نہیں تھا بلکہ اس کا اوّلین مقصد انسان کے ازلی دشمن یعنی شیطان کو ہزیمت دینا تھا۔ انسان کی شخصیت کی توسیع و تکمیل کے لیے آزمائش اور غلطی کا وجود ناگزیر ہے۔ انسان کی عظمت کا اس بات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اُس نے شخصیت کی امانت کے اُس بارِ گراں کو اٹھا لیا ہے جسے آسمان و زمین اور پہاڑ تک برداشت نہ کر سکے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم بہادری کے ساتھ اس امانت کی حفاظت کریں۔ اس کے لیے ہمیں جفاکشی اختیار کرنی پڑے گی۔

اقبالؒ اس حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

"قرآنی نقطۂ نظر سے صحیح قسم کی مردانگی اس بات پر منحصر ہے کہ ہم مشکلات و مصائب کو صبر و سکون کے ساتھ برداشت کر لیں۔

صبر و ثبات اور ضبطِ نفس ہماری خودی کو استحکام بخشتے ہیں:

خدا کی دو اہم صفات یعنی ہمہ دانی اور قدرتِ مطلقہ، قصۂ ابلیس و آدم، عظمتِ انسان، اسلامی اور غیر اسلامی تصورِ آدم، جبر و قدر اور مسئلہ خیر و شر کے مباحث پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ دعا کی اہمیت و افادیت، مذہبی، نفسیاتی اور سماجی نقطۂ نظر سے بیان کرتے ہیں۔

دعا کے موضوع پر روشنی ڈالنے سے قبل وہ اس بات کو دہراتے ہیں کہ اسلامی تصورِ خدا کا فلسفیانہ جواز موجود ہے۔ علاوہ ازیں وہ مذہب کو فلسفے پر ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہبی مقاصد فلسفیانہ مقاصد سے برتر ہوتے ہیں۔ فلسفے کی طرح مذہب صرف فکر پر اکتفا نہیں کرتا کیونکہ وہ براہِ راست حقیقتِ مطلقہ سے رابطہ استوار کرنا چاہتا ہے۔ یہ رابطہ عملِ عبادت یا دعا کے

ذریعے ہی حاصل ہوتا ہے ۔ یہ عام طور پر روحانی تجلیات پر منتج ہوتا ہے ۔ دعا شعور کی مختلف قسموں پر مختلف انداز میں اثر ڈالتی ہے ۔ پیغمبر اور صوفی کی دعا میں بڑا فرق ہے ۔ پیغمبرانہ شعور زیادہ تر تخلیقی نوعیت کا ہوتا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں یہ اخلاق کی نئی دنیا کی تشکیل کرتا ہے ۔ پیغمبر کا شعور جہانِ نو کی تخلیق کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس صوفیانہ شعور سے ہمیں روحانی تنویر حاصل ہوتی ہے ۔

اقبالؒ مشہور امریکی نفسیات دان پروفیسر ولیم جیمز کی کتاب کے چند اقتباسات پیش کرتے ہیں ۔

ان اقتباسات کا خلاصہ یہ ہے کہ سائنسی ترقی و نظریات کے باوجود انسان ہمیشہ دعا مانگتے رہیں گے ۔ انسان چونکہ رفاقت پسند ہے اس لیے وہ مثالی دنیا میں اپنے رفیقِ اعلیٰ کو تلاش کرتا ہے ۔ اُسے زندگی کے ہر قدم پر خدائے بزرگ کی رفاقت و معاونت درکار ہوتی ہے ۔ جب ہم خارجی دنیا سے بیزار ہو جاتے ہیں اُس وقت ہم اپنے من کی پناہ گاہ میں داخل ہو کر ہستیٔ مطلق کا قرب حاصل کرتے ہیں ۔ اس قرب سے ہمیں اطمینانِ قلب کی لازوال دولت میسّر آتی ہے ۔ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ ہمیں دُعا کی کوئی ضرورت نہیں ہے وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں ۔

اس کے بعد علاّمہ اقبال ذکر کو فکر پر ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ :

جس طرح فلسفے کا مقصد علم کو حاصل کرنا ہے اسی طرح دعا بھی حصولِ علم کا ایک ذریعہ ہے ۔ دعا یا ذکر فکر سے بلند تر ہے ۔ کیونکہ ذکر کی بدولت ہمیں بے پایاں قوت ملتی ہے ۔ فلسفہ حقیقت کی تلاش میں نرم رفتار ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس دعا تیز خرامی اختیار کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا چاہتی ہے تاکہ وہ شعوری طور پر اپنی زندگی میں شریک ہو سکے ۔ دعا کی بدولت ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اپنے آپ کو یک دم بحرِ بیکراں میں پاتا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں حقیقتِ مطلقہ سے ہم کنار ہو کر ہماری شخصیت میں طاقت اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے ۔ دعا مانگنا فطری تقاضا ہے ۔

مختلف انسانوں پر دعا کے مختلف اثرات مرتّب ہوتے ہیں۔ ان تمام حقائق کے مدِّ نظر ہم دعا کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہمارے پاس بکثرت شواہد موجود ہیں۔ یاد رکھیئے ذکر کی بدولت فکر کو چار چاند لگ جاتے ہیں۔ فطرت کا عمیق مطالعہ بھی ایک قسم کی دعا ہے کیونکہ وہ حقیقت کا متلاشی ہوتا ہے۔ اقبالؒ مولانا رومؒ کے مندرجہ ذیل اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے صوفی کو فلسفی سے افضل خیال کرتے ہیں:

دفترِ صوفی سوادِ و حرف نیست
جز دلِ اسپید مثلِ برف نیست
زادِ دانش مند آثارِ قلم
زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد
گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گامِ آہو در خور است
بعد ازاں خود نافِ آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزلِ گام و طواف

علامہ اقبال انسانی زندگی کے واسطے جلال و جمال دونوں کو لازمی تصوّر کرتے ہیں۔ وہ بصیرت، طاقت کی ہم آہنگی کا بہترین ذریعہ دعا خیال کرتے ہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ جلال کے بغیر بصیرت اخلاقی بلندی پیدا کرتی ہے۔ لیکن وہ پائیدار کلچر کو جنم نہیں دے سکتی۔ اس کے برعکس جمال کے بغیر جلال تباہ کن اور انسانیت سوز ثابت ہوتا ہے۔ بنی نوعِ انسان کی روحانی ترقی

کے لیے دونوں کا امتزاج ناگزیر ہے۔"

ہم اس امر سے نہیں انکار کر سکتے کہ تمام اسلامی عبادات کی روح اجتماعیت پر مبنی ہے۔ انفرادی دعا اجتماعی دعا کے مقابلے میں بہت کم تاثیر رکھتی ہے۔ اس کے برعکس مل کر دعا مانگنے سے بے پناہ قوت حاصل ہوتی ہے۔ نماز باجماعت اور حج وغیرہ اسی حقیقت کے غماز ہیں۔ اقبالؒ دعا کی اجتماعی شان کے بارے میں کہتا ہے:

"دعا کا حقیقی مقصد اس وقت حاصل ہوتا ہے جب دعا کا عمل اجتماعیت کا حامل ہوتا ہے۔ تمام حقیقی عبادات کی روح اجتماعیت پر مبنی ہوتی ہے۔"

اجتماع کی بدولت انسان کی عام قوتِ احساس میں طاقت، جذبات میں گہرائی اور ارادے میں بے پناہ حرکت پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں نفسیات ابھی تک دعا کی افادیت و اہمیت کا راز معلوم نہیں کر سکی۔ دعا میں عجزِ نفس کے باوجود ہمیں بے پناہ قوت حاصل ہوتی ہے۔ نماز نفیٔ ذات اور اثباتِ ذات کا بہترین مظہر ہے۔ اگرچہ نماز کا باطن اس کے خارج سے بہتر ہے۔ تاہم ہم اس کی ظاہری ہیئت کو بھی پسِ پشت نہیں ڈال سکتے۔ نماز باجماعت اور دیگر اجتماعی عبادات ہمارے اندر وحدت اور مساوات کا رنگ پیدا کر کے نسلی، لسانی، جغرافیائی اور سماجی امتیازات کا قلع قمع کر دیتی ہیں۔

الغرض اس خطبے میں علامہ اقبالؒ نے خدا کے اسلامی تصور اور دعا کے حقیقی مفہوم پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے دیگر متعلقہ مسائل مثلاً نظریۂ تخلیقِ کائنات، مسئلۂ ارتقا، مادّہ و روح کی ثنویت، فلسفۂ زمان و مکان، خودی، جبر و قدر اور خیر و شر پر بھی بڑے عالمانہ انداز میں بحث کی ہے۔

خطبہ چہارم

انسانی خودی __ اُس کی آزادی اور بقاء

اس لیکچر میں مفکرِ اسلام، مصورِ پاکستان اور شاعرِ مشرق نے مندرجہ ذیل امور پر اظہارِ خیال کیا ہے۔

۱۔ قرآن کا تصورِ انسان کیا ہے؟ قرآن عظمتِ آدم کا کیوں قائل ہے؟

۲۔ روح اور مادّے کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہے؟ کیا روح جسم کی ترقی یافتہ شکل ہے

۳۔ حصولِ علم کے تین ذرائع کون سے ہیں؟ تصوف اور علمِ باطن کی کیا اہمیت ہے؟

۴۔ نفسِ انسانی یا خودی کی اہمیت و افادیت کیا ہے؟ خودی کی نوعیت کے بارے میں حلاج اور بریڈلے وغیرہ کی کیا رائے ہے؟ خودی اور زمان و مکان کا باہمی رشتہ کیا ہے؟

۵۔ مسئلہ جبر و قدر اور خودی۔ خودی کی آزادی کی نوعیت اور دائرہ اختیار کیا ہیں؟

۶۔ اس وقت ہمیں اسلام کی تشکیلِ جدید کی ضرورت ہے۔

۷۔ مسئلہ بقائے روح یا حیات بعد الممات کے ساتھ خودی اور روح کا کیا تعلق ہے؟

۸۔ جنت اور دوزخ کی حقیقت کیا ہے؟

۹۔ خودی اور نظریۂ ارتقاء۔

ان مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے مسئلہ خودی اور اس کے متعلقات کو اس لیکچر میں بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ خودی، اقبال کی مشہور و معروف اصطلاحات میں سے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ زندگی کے تمام مسائل کو خودی کے حوالے سے حل کرنا چاہتے ہیں تو اس میں ہرگز کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ وہ خودی کو تکبر و غرور کی بجائے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں وہ اسے 'رازِ درونِ حیات' اور بیداریٔ کائنات، کہتے ہیں۔ وہ خودی کو مختلف شکلوں مثلاً زندگی، خودنگری، عشق اور تسخیرِ زمان و مکان میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ انہوں نے نہ صرف اس خطبے میں بلکہ اسی کتاب کے دیگر مقامات اور شعری تصانیف میں اس اہم مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر بڑی شرح و بسط کے ساتھ اظہارِ خیال کیا ہے۔ جہاں تک اس خطبے کا تعلق ہے اس میں انہوں نے انسانی خودی کی نوعیت، اہمیت، انفادیت اور گوناگونی پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اس موضوع پر نفسیاتی، فلسفیانہ، مذہبی اور سائنسی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے۔ انہوں نے ہمیں یہ بھی بتایا ہے کہ خودی کس حد تک خودمختار اور کس حد تک مجبور ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے مسئلہ جبر و قدر کو بیان کیا ہے۔ خودی کی بحث کے سلسلے میں انہوں نے مسئلہ روح و بدن پر بھی اظہارِ خیال کیا ہے۔ خودی اور علم کے باہمی ربط کو واضح کرنے کے لیے انہوں نے علم کے تین سرچشموں کا حوالہ دیا ہے۔ ان کی رائے میں خودی کا ہم نہ صرف عقلی بلکہ وجدانی طور پر بھی ادراک کر سکتے ہیں۔ اس امر کی توضیح و تشریح کے لئے انہوں نے علم باطن، تصوّف اور مذہب کی بحث چھیڑی ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس خطبے میں اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ خودی اپنے آپ کو مضبوط اور مکمل بنانے کے بعد بے پایاں قوت کی مالک بن جاتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بقائے دوام اور تسخیرِ زمان و مکان کو حاصل کر سکتی ہے۔ انسانی خودی کی بقا کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبالؒ نے حیاتِ بعد الممات، نظریۂ ارتقا، نطشے کے تصورِ تکرارِ وجود اور سُپر مین کا بھی ذکر

کیا ہے۔ الغرض اس لیکچر میں اقبالؒ نے خودی اور اس کے متعلقہ مسائل پر رائے زنی
کی ہے۔ یہاں ان تمام مسائل کو مختصر طور پر بیان کیا جاتا ہے۔

اقبال نے اس خطبے کے آغاز میں عظمتِ انسان کو قرآنی نقطۂ نظر سے بیان کیا ہے
قرآن حکیم نے انسان کی انفرادیت اور یکتائی کو اپنے مخصوص ادہ، موثر اور دلنشیں انداز
میں ظاہر کیا ہے۔ انسان کی تقدیر اور اس کی زندگی کی وحدت کے بارے میں قرآن نے
خاص نظریہ پیش کیا ہے، چونکہ قرآن انسان کو بے مثال انفرادیت کا حامل تصور کرتا ہے
اس لئے وہ اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کا بوجھ اٹھائے
اس نقطۂ نظر کی رو سے انسان صرف اسی چیز کا مستحق ہے جس کے لئے وہ ذاتی طور پر
کوشش کرتا ہے۔ یہ بجا ہے کہ ہر انسان کو صرف اپنے اعمال ہی کا ذمہ دار ہونا پڑے گا
اسی بناء پر قرآن عیسائیوں کے تصورِ کفّارہ کی پُرزور تردید کرتا ہے، گویا کہ انسان کے بارے
عیسائیت یا اسی قبیل کے دیگر مذاہب نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ مکمل، جامع اور بہتر نہیں
اس کے برعکس قرآن نے جو تصوّرِ آدم بیان کیا ہے وہ ہر لحاظ سے قابلِ ستائش اور مکمل ہے
یہی وجہ ہے اسلام نے عظمتِ انسان کو برقرار رکھنے کی تلقین کی ہے۔ اقبال اس قرآنی تصورِ
انسان کی حمایت کرتے ہوئے کہتا ہے:

> "مطالعۂ قرآن کے بعد یہی تین باتیں بالکل واضح دکھائی دیتی ہیں کہ انسان
> خدا کی برگزیدہ مخلوق ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ انسان اپنی تمام کوتاہیوں
> کے باوجود زمین پر خدا کا نائب بن سکتا ہے، تیسری ضروری بات یہ ہے کہ
> انسان آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرہ مول لے کر قبول کیا تھا"

ان کے لئے یہ امر موجبِ حیرت ہے کہ مسلمان فلاسفہ نے انسانی شعور کی وحدت میں
کبھی گہری دلچسپی نہیں لی۔ حالانکہ انسانی نفس کی یہ وحدت انسانی شخصیت کے مرکز
کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں مسلمان حکماء نے یونانی فلسفے سے متاثر ہو کر روح کو

مادّے کو ایک لطیف شکل قرار دیا تھا جو جسم کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور جسے قیامت کے دن دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ گویا کہ مسلمان فلاسفہ بھی غیر اسلامی تصورات کے زیر اثر روح اور مادّے کی ثنویت کے قائل ہو گئے تھے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جوں جوں اسلام پھیلتا گیا اس میں مختلف عقائد و نظریات رکھنے والے لوگ نسطوری یہودی اور زرتشتی وغیرہ شامل ہوتے گئے۔ ان لوگوں کے ذہنی نقطۂ نظر کی اس کلچر کے تصورات نے تشکیل کی تھی جو عرصۂ دراز تک وسطی اور مغربی ایشیا میں مروج رہا۔ یہ کلچر اپنے آغاز اور ارتقاء میں مجموعی طور پر مجوسی الاصل ہے۔ یہی وجہ ہے یہ بنیادی لحاظ سے روح اور مادّے کی دوئی کا حامل ہے۔ اسی تصور کا عکس ہمیں کم و بیش اسلامی تعلیمات میں بھی نظر آتا ہے۔ اقبال کسی طرح بھی جسم و جان، قلب و قالب اور روح اور مادّے کی ثنویت میں یقین نہیں رکھتا۔ اُن کی رائے میں یہ دونوں چیزیں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ وہ اس معرکۂ روح و بدن کو بنی نوعِ انسان کے لیے مضر خیال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں صرف بلند پایہ تصوف ہی نے باطنی تجربات و واردات کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ قرآن کی رُو سے حصولِ علم کے بڑے بڑے سرچشمے ہیں۔ باطنی تجربات و مشاہدات، تاریخ اور مطالعہ فطرت جس طرح خارجی دنیا کے حالات و حقائق کے ادراک کے لیے سائنس اور فلسفہ لازمی ہیں اسی طرح اندرونی دنیا کے کوائف کو معلوم کرنے کے لیے علمِ باطن، تصوّف یا روحانی واردات کا مطالعہ بھی بے حد ضروری ہے۔ اسلامی الٰہیات میں اس تجربے کا ارتقاء حلاج کے مشہور و معروف الفاظ یعنی "اَنَا الحَق" میں پایۂ کمال کو پہنچا تھا۔ حلاج کے معاصرین اور متبعین نے حلاج کے ان الفاظ کی وحدت الوجود کے نقطۂ نظر سے تشریح کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ حلاج نے خدا کے وراء الوراء ہونے سے انکار نہیں کیا تھا۔ اس لیے اس کے الفاظ کی صحیح تعبیر یہ نہیں کہ انسان اپنے آپ کو ذاتِ الٰہی میں اس طرح مدغم کر دے جس طرح کہ قطرہ اپنے آپ کو سمندر میں فنا کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس بقول اقبال رح

حلاج انسانی خودی کے دوام اور بقا اور ثبات ذات میں یقین رکھتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کہ حلاج نے متکلمین کو چیلنج کرنے کے لیے یہ الفاظ کہے تھے کیونکہ انہوں نے خودی کو باطل قرار دینے اور نفی ذات کے تصور کو فروغ دینے کے لیے انتہائی سعی کی تھی۔ اقبال کی رائے ہیں:

"صرف ابن خلدون ہی ایک ایسا شخص تھا جس نے شعور کی نامعلوم سطحوں کی حقیقت کا پتہ لگانے کے لیے مربوط سائنٹیفک طریق اختیار کیا تھا۔ جدید نفسیات نے بھی حال ہی میں اس طریق کار کی ضرورت کو محسوس کیا ہے لیکن وہ شعور کی صوفیانہ سطحوں کی خصوصیات کے انکشاف سے آگے نہیں بڑھ سکی۔ ہمارے پاس ابھی تک کوئی ایسا طریق عمل نہیں جس کی وساطت سے ہم اس قسم کے باطنی تجربات کا جائزہ لے سکیں جن پر حلاج کے یہ الفاظ مبنی ہیں۔ اس لیے ہم علم عطا کرنے کی ان تجربات کی ممکن صلاحیت سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔"

اقبال دورِ حاضر میں اسلام کی تشکیلِ جدید کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ وہ اسلام کی اساسی تعلیمات اور ابدی حقائق کو جدید علوم کی روشنی میں نئی پود کے سامنے پیش کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں شاہ ولی اللہؒ نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے کچھ مفید کام بھی کیا تھا۔ جمال الدین افغانی کی نابغہ شخصیت اس ضمن میں کافی کام کر سکتی تھی لیکن مختلف مصروفیات کی بنا پر یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔

چنانچہ وہ اس اہم حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"دورِ جدید کے مسلمان کے سامنے بہت بڑا کام ہے۔ اس کا فرض ہے کہ ماضی سے مکمل طور پر رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے تمام نظام کے بارے میں از سرِ نو غور کرنا ہے۔ شاید وہ پہلا مسلم جس نے اپنے اندر اس نئی بیداری کی شدت کو محسوس کیا تھا وہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ تھا۔"

جمال الدین افغانیؒ کو اس مشکل کام کی اہمیت و نازنین کا پورے طرح احساس تھا۔ چونکہ

انہیں اسلامی فکر کی تاریخ اور زندگی کے مفہوم کے بارے میں پوری طرح واقفیت اور بصیرت حاصل تھی۔ اس لیے وہ بڑی آسانی سے ماضی اور مستقبل کے درمیان مضبوط رابطہ ثابت ہو سکتے تھے۔ اگر وہ اپنی انتھک اور منقسم کوششوں کو مکمل طور پر اسلام کے نظامِ عقیدہ و عمل پر مرکوز کر دیتے تو آج عالمِ اسلام فکری لحاظ سے زیادہ مضبوط بنیادوں پر قائم ہوتا۔ اقبالؔ چاہتے تھے کہ اسلامی تعلیمات کو جدید علوم کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ لوگ عقلی طور پر بھی اسلام کے حقائق کو تسلیم کر لیں۔ اس سلسلے میں وہ فرماتے ہیں :

"ہمارے لیے اب ایک ہی راستہ باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم علومِ جدیدہ کی طرف ادب و احترام کے ساتھ آزادی رائے کو برقرار رکھتے ہوئے بڑھیں اور اسلام کی تعلیمات کو ان علوم کی روشنی میں بیان کریں۔ ہو سکتا ہے اس ضمن میں ہم اپنے متقدمین سے اختلاف رائے رکھیں۔"

خودی کے بارے میں صوفیانہ نظریات کو بیان کرنے اور اسلام کی تشکیلِ جدید کی اہمیت پر زور دینے کے بعد وہ خودی کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ پروفیسر بریڈلے کے نظریۂ خودی کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جدید حکمائے مغرب میں سے صرف بریڈلے وہ شخص ہے جس نے خودی کی ماہیت کے متعلق عمیق مطالعہ کیا ہے۔ وہ حقیقتِ خودی کے عدمِ امکان کا بہترین ثبوت مہیا کرتا ہے۔ اُس نے اپنی تصنیف " (Ethical Studies) " میں نفسِ انسانی کی حقیقت کو فرض قرار دیا ہے۔ بلاشبہ اُس نے اپنی کتاب "Appearance and Reality" میں خودی کی ماہیت کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا ہے۔ بریڈلے کی رائے میں حقیقت کا اصلی معیار یہ ہے کہ وہ تضادات سے پاک ہو اور چونکہ خودی پر اس کی تنقیدی تحقیق نے خودی کو تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت جیسے تضادات کا مجموعہ ظاہر کیا ہے۔ اس لیے وہ خودی کو باطل سمجھتا ہے۔ اگرچہ اُس نے خودی پر سخت تنقید کی ہے۔ تاہم آخر کار اُسے اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ نفسِ انسانی یا خودی ایک لحاظ سے مسلّمہ حقیقت ہے۔ دراصل

خودی اپنی فطرت کے اعتبار سے مکمل طور پر مؤثر، متوازن، بے مثال اور جامع وحدت کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ یاد رہے کہ خودی کو مکمل وحدت اور اپنی تنظیم کے واسطے مختلف قسم کے ماحول درکار ہوتے ہیں۔ برِیڈلے نے عقلی طور پر خودی کا ادراک کرنے کی کوشش کی تھی۔ حالانکہ ہم عقل کے ذریعے خودی کی حقیقت کا مکمل طور پر ادراک نہیں کر سکتے۔ اس بحث کے بعد اقبال خودی کی نوعیت اور نمایاں خصوصیت کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"خودی اپنا اظہار دماغی کیفیات کی وحدت کے طور پر کرتی ہے۔ یہ دماغی کیفیات ایک دوسرے سے الگ تھلگ موجود نہیں ہوتیں۔ ان باہم دگر مربوط کیفیات و حادثات کی وحدت خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر مادّی اشیاء کی وحدت سے مختلف ہے۔ کیونکہ مادّی شئے کے اجزا ایک دوسرے سے جدا ہو کر بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں ذہنی وحدت ہر لحاظ سے بے مثال ہے۔"

اقبال خودی کے زمان کو حقیقی وقت تصور کرتے ہوئے اُسے مادی دنیا کے وقت سے مختلف قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ خودی اور زمان و مکان کی بحث کے ضمن میں کہتے ہیں:

"جگہ کے متعلق میرا خیال مکانی طور پر جگہ سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً یہ کہنا ممکن نہیں ہوتا کہ تاج محل کے حسن و جمال کے بارے میں میرا جذبۂ تحسین آگرہ سے مسافت کے مطابق بدلتا رہتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ خودی ایک سے زیادہ مکانی نظامات کا تصور کر سکتی ہے لیکن جسم کے لیے صرف ایک ہی مقام ہو سکتا ہے۔ اس لیے خودی اس طرح وابستہ مکان نہیں جس طرح کہ جسم پابندِ مقام ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اگرچہ ذہنی اور طبیعی واقعات وقت میں واقع ہوتے ہیں۔ تاہم خودی کا زمان اساسی طور پر طبیعی واقعات کے وقت سے مختلف ہوتا ہے۔"

خارجی حالات کا ماضی، حال اور مستقبل پہ الگ الگ دار و مدار ہوتا ہے لیکن خودی کا مرورِ زمان تینوں کے ساتھ ناقابلِ تقسیم اور بے مثال انداز میں ہوتا ہے۔ حقیقی مرورِ زمان صرف خودی پہ منحصر ہوتا ہے۔ خارجی دنیا میں وقت ماضی، حال اور مستقبل کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اندرونی دنیا میں یہ ناقابلِ تقسیم ہوتا ہے، چنانچہ اس میں دوش، امروز اور فردا کی کوئی تمیز نہیں ہوتی۔

خودی کی وحدت کی ایک اور اہم نمایاں خصوصیت اس کی خلوت پسندی ہے۔ جوہر خودی کی یکتائی کا اظہار ہے۔ اقبال کی رائے میں خودی انفرادیت کی حامل اور خلوت پسند ہوا کرتی ہے۔ ہر نفسِ انسانی خاص خاص خواہشات، احساسات، جذبات، نظریات اور طبیعت کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اس لیے ہر شخص کی پسند اور ناپسند دوسروں کی پسند اور ناپسند سے مختلف ہوتی ہے۔ خودی کے اس اہم پہلو پہ روشنی ڈالتے ہوئے علامہ مرحوم و مغفور فرماتے ہیں:

"کسی خاص چیز کے لیے میری خواہش بنیادی طور پہ میری ہی خواہش ہے۔ اس خواہش کی تکمیل سے مجھے ہی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر میرے دانت میں درد ہو تو ممکن ہے کہ اس سلسلے میں دندان ساز میرے ساتھ اظہارِ ہمدردی کرے لیکن اُسے میری تکلیف کا احساس نہیں ہو سکتا۔ قصہ کوتاہ میری خوشیاں، تکلیفیں اور خواہشات مکمل طور پہ میری اپنی ہیں۔ یہ تمام چیزیں میری ذاتی خودی کا جزوِ لاینفک ہیں۔ میرے احساساتِ محبت و نفرت، میرے فیصلہ جات اور عزائم صرف میری ذات سے متعلق ہیں۔ دوسری مثال یہ ہے کہ جب میں کسی جگہ یا شخص کو پہچانتا ہوں تو یہ شناخت میرے گزشتہ تجربات کی ترجمان ہوتی ہے۔ اس کا تعلق میری ذات ہی سے ہوتا ہے نہ کہ کسی اور خودی کے گزشتہ تجربات سے۔ ہم اپنی ذہنی کیفیات کے اس بے مثال باہمی ربط کو لفظ "میں" یا "انا" کے ذریعے ظاہر کرتے ہیں اور یہاں سے نفسیات کا ایک اہم مسئلہ ظہور پذیر ہونے لگتا ہے۔ اس میں "میں" یا "انا" کی نوعیت کیا ہے؟

اس خطبے میں خودی کی دو امتیازی خوبیاں ۔۔۔ انفرادیت پسندی اور خلوت گزینی بیان کرنے اور خودی اور زمان و مکان کے مسئلے پر تبصرہ کرنے کے بعد اقبال خودی یا انانیت کی نوعیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس ضمن میں انہوں نے مختلف فلاسفہ کے نظریات بیان کیے ہیں۔ سب سے پہلے انہوں نے امام غزالیؒ اور اُس کے ہم خیال مسلمان حکماء کا تصورِ خودی پیش کیا ہے۔ مسلمان حکماء کے اس مکتبِ فکر کی رائے میں جس کے سب سے بڑے شارح غزالیؒ ہیں۔ خودی ایک سادہ اور ناقابلِ تقسیم روحانی جوہر ہے جو ہماری ذہنی اور نفسی کیفیات سے کلیتہً مختلف ہے۔ یہ روحانی جوہر مرورِ وقت کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔ ان حضرات کے خیال میں ہمارا شعوری تجربہ ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔ اس مکتبِ فکر نے خودی کے موضوع پر نفسیاتی نقطۂ نظر کی بجائے مابعد الطبیعیاتی زاویۂ نگاہ سے روشنی ڈالی ہے۔

اقبال کہتا ہے:

"اگر ہم خودی کو روحانی جوہر خیال کریں تو پھر ہمارا شعوری تجربہ ہمیں اس کی صحیح نوعیت کا سراغ نہیں دے سکتا۔ اس کے باوجود ہمارے شعوری تجربے کی تعبیر ہی وہ شاہراہ ہے جس پر چل کر ہم خودی کی منزل تک پہنچ سکتے ہیں۔ آیئے اب ہم جدید نفسیات کی طرف رجوع کریں اور دیکھیں کہ یہ علم خودی کی ماہیت پر کیا روشنی ڈالتا ہے۔ ولیم جیمز شعور کو "جوئے خیال" تصور کرتا ہے۔ اس سے اس کی مراد مسلسل تغیرات کی شعوری رَو ہے۔ جیمز کی رائے میں خودی ہمارے ذاتی احساسات و جذبات پر مشتمل ہونے کی حیثیت سے ہمارے نظامِ فکر ہی کا حصہ ہے۔ علاوہ ازیں گذشتہ اور موجودہ خیال کا ہر ارتعاش ایک ایسی ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں شامل ہیں۔ ہماری ذہنی زندگی کے بارے میں ولیم جیمز کا یہ تصور انتہائی ذہانت اور فطانت پر مبنی ہے لیکن میرے ناقص خیال میں اس کا یہ نظریہ اُس شعور کی صحیح طور پر عکاسی نہیں کرتا جسے ہم اپنے اندر پاتے ہیں۔ دراصل

شعور ایک وحدت اور ذہنی کیفیات کی بنیاد ہے۔ یہ شعور کے اُن اجزا کا مجموعہ نہیں جو ایک دوسرے کو اطلاعات بہم پہنچاتے ہیں۔ اس لیے جیمز کا مذکورہ بالا تصورِ خودی کی ماہیت کا کھوج نہیں رگاتا۔ علاوہ ازیں یہ ہمارے مدرکات کے اضافی طور پر منتقل عنصر کو کلیتہً نظر انداز کر دیتا ہے۔"

اس عبارت سے یہ بات ہم پر پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال کو مشہور ماہر نفسیات ولیم جیمز کے تصورِ خودی سے مکمل طور پر اتفاق نہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے شہرۂ آفاق جرمن فلسفی کانٹ کے نظریۂ خودی کو بھی ناقص قرار دیا ہے۔ اقبال کی رائے میں ہمارے احساسات و مدرکات ہی ہماری فعال خودی کا دوسرا نام ہیں۔ وہ خودی کی تشکیل و تعمیر اور ماحول کے درمیان گہرا ربط محسوس کرتے ہیں۔ خودی کو اس وقت تک استحکام و دوام حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنی ارتقائی منزلیں ماحول میں نہ پوری کرے۔ وہ ماحول کی ترقی اور خودی کی تکمیل کے لیے ماحول اور خودی کی باہمی یورش اور چپقلش کو لازم و ملزوم تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں:

" خودی کی زندگی در اصل ایک قسم کی کش مکش ہے جو خودی اور ماحول کی باہمی آویزش و تاخت کی بنا پر معرضِ وجود میں آتی ہے۔"

جہاں تک قرآنی تصورِ خودی کا تعلق ہے۔ اس میں انسانی روح کو 'امرِ ربی' کہا گیا ہے۔ مثلاً یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ۔ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ۔ (اے نبی! لوگ آپ سے روح کی حقیقت کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ اُن سے کہہ دیجیے کہ روح میرے پروردگار کا 'امر' ہے۔)

قرآن خدا کو انسانی روح کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ علامہ مرحوم و مغفور 'امر' اور 'خلق' میں امتیاز کرتے ہیں۔ کہ خلق کا مطلب آفرینش اور 'امر' کا مطلب ہدایت ہے۔ لفظ 'ربی' خودی کی ماہیت اور طرزِ عمل پر مزید روشنی ڈالتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خودی کو اپنے تغیرات اور کثرت کے باوجود واحد، منفرد اور مخصوص سمجھا جائے۔ اقبال خودی کو شے کی بجائے عمل تصور

کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میری شخصیت کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میری باطنی کیفیات اُن اعمال کا ایک وسیع سلسلہ ہیں جو ایک دوسرے پر دلالت کرتے اور ایک رہنما مقصد کی وحدت کی بنا پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ میری تمام حقیقت میرے ہدایت کوش طرزِ عمل میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک اُس شے کی طرح نہیں کر سکتے جو زمان و مکان کی پابند ہے۔ آپ میری ذات کا ادراک اور تعبیر صرف میرے فیصلہ جات، عزائم اور میرے مقاصد کی روشنی میں کر سکتے ہیں۔"

علامہ اقبال خودی کی ماہیت، اہمیت، انفرادیت، یکتائی، وحدت اور زمان و مکان سے آزادی پر بحث کر چکنے کے بعد خودی کے ایک اور اہم پہلو پر رائے زنی کرتے ہیں۔ وہ اس اہم موضوع کا آغاز اس سوال سے کرتے ہیں:

"خودی اِس نظامِ زمان و مکان میں کس طرح ظہور پذیر ہوتی ہے؟

اس اہم بات کے بارے میں قرآن کی تعلیم بالکل واضح ہے۔"

قرآن حکیم نے اس مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا ہے کہ انسان کو پیکرِ آب و گِل عطا کرنے کے بعد اُسے دوسری قسم کی زندگی دی جاتی ہے۔ یہ دوسری قسم کی زندگی فی الحقیقت روحانی زندگی ہے۔ یہاں سے مادے اور روح، جسم و جان، نفس و بدن اور قلب و قالب کی مشکل بحث شروع ہوتی ہے۔ اس ضمن میں چار مکاتبِ فکر پائے جاتے ہیں۔ ایک مکتبِ خیال کی رائے میں روح جسم سے الگ کوئی شے نہیں بلکہ یہ جسم کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ ہمارے شعور کے ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ بھی مراحلِ ترقی طے کرتی رہتی ہے۔ ان حضرات کی رائے میں چونکہ روح جسم کی پیداوار ہے۔ اس لیے وہ موت کے ساتھ ہی نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ یہ مکتبِ فکر مادہ پرستی کا زبردست حامی ہے۔ اس کے برعکس دوسرا مکتبِ فکر کہتا ہے کہ روح جسم کی پیداوار نہیں بلکہ جسم روح کی پیداوار ہے جو روح کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے بنایا ہے۔ یہ گروہ قلب کو قالب اور روح کو بدن سے برتر تسلیم کرتا ہے

تیسرے مکتبِ خیال کا کہنا ہے کہ روح اور جسم دو الگ اور آزاد چیزیں ہیں جن کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہے چونکہ یہ گروہ روح اور مادے کو دو متوازی خطوط کی مانند سمجھتا ہے۔ اس لیے اسے متوازیت پسند کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس دوسرے گروہ کی رائے میں جسم اور روح ایک دوسرے سے لاتعلق نہیں کیونکہ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اقبال کو ڈیکارٹ کے نظریۂ ثنویت سے شدید اختلاف ہے کیونکہ ڈیکارٹ روح و بدن کو کسی قدر پُراسرار طور پر ایک دوسرے کے ساتھ منحد لیکن دو الگ آزاد چیزیں قرار دیتا ہے۔ اقبال کسی طرح بھی مادے کی مستقل ہستی کو تسلیم نہیں کرتے۔ چونکہ ڈیکارٹ روح و بدن کے الگ الگ قائم بالذات وجود کو صحیح سمجھتا ہے۔ اس لیے اقبال جسم و جان کی ثنویت کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں ڈیکارٹ کے اس نظریے میں مانی کی تعلیم کا پرتو نظر آتا ہے کیونکہ مانی بھی روح و بدن کی دوئی کا قائل تھا۔ مرورِ زمانہ سے مانی کے اس تصور نے عیسائیت کو بھی متاثر کر دیا۔ وہ متوازیت پسندوں کے اس نظریۂ روح و بدن کو ہدفِ تنقید و تنقیص بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اُن کے اس اصول کو درست سمجھا جائے تو پھر روح جسمانی واردات پر اثر انداز ہونے کی بجائے خاموش تماشائی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح علامہ مرحوم و مغفور اس تصورِ روح و بدن کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے جس کی رُو سے روح اور بدن ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں کیونکہ اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس بات کا پتہ لگانا کوئی آسان کام نہیں کہ اُن کا باہمی ردِّ عمل کیسے واقع ہوتا اور کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ہم اس امر سے بھی بخوبی آگاہ نہیں ہوتے کہ اثر انداز ہونے کے لیے پہل کس نے کی ہے۔ لانگے (Lange) کے نظریے کے مطابق جسم سب سے پہلے روح یا نفس پر اثر انداز ہوتا ہے لیکن اقبال کے خیال میں اس نظریے کو باطل ثابت کرنے کے لیے بے شمار ثبوت موجود ہیں۔ وہ ان دونوں نظریات کو موردِ تنقید ٹھہراتے ہوئے کہتے ہیں:

"متوازیت اور تعامل دونوں غیر تسلی بخش تصورات ہیں۔ کیونکہ کوئی کام کرتے وقت جسم اور دماغ ایک ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جب میں میز سے کتاب اُٹھاتا

ہوں تو میرا یہ فعل واحد اور ناقابلِ تقسیم ہو گا۔ اس کام کے سلسلے میں جسم اور دماغ کے حقیقی حصوں کو متعین کرنے کے لیے کوئی خطِ فاصل کھینچنا قطعی ناممکن ہو گا۔ کسی نہ کسی طرح وہ دونوں ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں اور قرآن کی رُو سے ان دونوں یعنی امر و خلق کا سرچشمہ خدا ہے۔ جسم کوئی ایسی چیز نہیں جو خلائے مطلق میں واقع ہے بلکہ یہ تو حادثات اور اعمال کا نظام ہے جو جسم و جان کے امتیاز کو تو ختم نہیں کرتا بلکہ یہ انہیں صرف ایک دوسرے کے قریب تر کر دیتا ہے۔ خودی کی نمایاں صفت اختیار ہے۔ اس کے برعکس جسمانی اعمال اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ بدن چونکہ روح کے اعمال و عادات کا مجموعہ ہے اس لیے اُسے روح سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ بدن کیا ہے؟ جسم دراصل پست درجہ رکھنے والی خودیوں کی ایک ایسی بستی ہے جس میں سے بلند مرتبہ رکھنے والی خودی اُس وقت منصۂ شہود پر آتی ہے جب کہ اُن کا اتصال اور باہمی ردِّ عمل یگانگت کے خاص مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔ یہ وہ دنیا ہے جہاں ہدایتِ نفس اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ یہی وہ دنیا ہے جس میں حقیقتِ مطلقہ اپنا راز فاش کرتی اور ہمیں اپنی ماہیت یا کُنہ کا پتہ دیتی ہے۔"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؔ مادیت، تعامل اور متوازیت کی بجائے روحانیت میں یقین رکھتے ہیں۔ جہاں تک روح و بدن کے باہمی ردِّ عمل کا تعلق ہے اقبالؔ کی رائے میں شروع شروع میں روح بدنی احوال سے مغلوب و متاثر ہوتی ہے لیکن بعد ازاں یہ مراحلِ ترقی طے کرتے ہوئے بدن اور مادے کی غلامی سے مکمل طور پر آزاد ہو جاتی ہے۔ اس ارتقائے روحانی کی میکانکی اصولوں سے تشریح نہیں کی جا سکتی کیونکہ یہ مشین کی طرح جامد اور تکرار پسند نہیں۔ خودی چونکہ جمود پرست نہیں اس لیے اُسے اپنا عرفان وقت میں حاصل ہوتا ہے۔ اس کی تشکیل اور نظم و ضبط اس کی ذاتی واردات پر منحصر ہیں۔ فطرت اور خودی کے درمیان اثر اندازی کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں ایک انتہائی مشکل سوال

پیدا ہوتا ہے کہ آیا اپنی فعالیت کا خودی خود تعین کرتی ہے یا بیرونی طاقتیں اس عملِ ارتقا میں دخل انداز ہوتی ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس ارتقائی عمل کا خارج کی بجائے باطن سے بہت گہرا رشتہ قائم ہے۔ جبر پرستوں کے خیال میں خودی کی فعالیت اور ارتقاء مکمل طور پر خارجی حالات کے تابع ہیں۔ گویا کہ یہ خودی پر بیرونی ماحول کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان لوگوں کو چونکہ نظامِ مکان و زمان میں علّت و معلول کا ایک وسیع سلسلہ نظر آتا ہے۔ اس لیے وہ خودی کو بھی مادّی اشیاء کی طرح زناری زمان و مکان سمجھتے ہیں۔ اقبال اس نقطۂ نظر کو مادیت اور جبر پر مبنی قرار دیتے ہوئے اس کی شدید مذمت کرتا ہے۔ کیونکہ خودی علّت و معلول کی زنجیروں سے آزاد ہے۔ علّت و معلول تو خود اُس کے پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے خودی کو مقصد کوشی، ہدایت آفرینی اور آزادی سے نوازا ہے۔ تاکہ وہ آزادی کے ساتھ ارتقاء کے مراحل طے کر سکے۔ اس لیے خودی مجبورِ محض نہیں۔ ہم خودی کو علّت و معلول کا پابند بنا کر اُس کی حقیقت و ماہیئت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ خدا نے خودی کو آزادیٔ عمل عطا کی ہے۔ قرآن حکیم کہتا ہے کہ انسان کو خیر و شر کے دونوں راستے دکھا دیے گئے ہیں۔ اب وہ جسے چاہے اختیار کرے۔ گویا کہ نفسِ انسانی کو آزادیٔ انتخاب دی گئی ہے۔ اقبال کی رائے میں اس جبرِ حیات اور میکانیت سے گریز کا بہترین ذریعہ اسلام نے دعا قرار دیا ہے۔ خودی کی آزادی اور دعا کی اہمیت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

"فی الحقیقت جب ہم مادّی فطرت کی اس طرح توجیہ کرتے ہیں تو خودی اپنے خارجی ماحول کو سمجھ کر اس پر تسخیر حاصل کر لیتی ہے۔ اس طرح فطرت کے ادراک اور تسخیر کی بنا پر اُسے آزادی نصیب ہوتی ہے، خودی کی سرگرمی میں، ہدایت کاری اور مقصد کوشی کا جو عنصر پایا جاتا ہے۔ اس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ خودی ایک آزاد شخصی تعلیل ہے اور وہ انائے مطلق کی آزادی میں شریک ہے۔ اسلام روزمرہ نماز کی ادائیگی کا حکم دیتا ہے تاکہ ہماری خودی اختیار و حیات کے آخری سرچشمے کا قرب و اتصال حاصل کرے۔ اس کا اصلی

مقصد یہ ہے کہ خودی کو نیند اور کسبِ معاش کے میکانکی اثرات سے محفوظ رکھا جائے۔ نماز حقیقت میں خودی کا میکانیت یعنی جبر سے آزادی کی طرف گریز ہے۔"

اس عبارت سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ خودی جبر اور میکانیت سے آزاد ہے۔

خودی اور جبر کی بحث کے دوران اقبالؔ نے مسئلہ تقدیر پر بھی کسی قدر روشنی ڈالی ہے۔ اسلامی الٰہیات میں بھی مسئلہ تقدیر کو زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن میں بھی تقدیر کا تصور موجود ہے۔ تقدیر کے بارے میں نہ صرف مغرب کے مستشرقین بلکہ اسلامی مفکرین بھی غلط فہمی کا شکار رہیں۔ اس غلط فہمی کی کئی وجوہات ہیں۔ اس غلط فہمی کو رفع کرنا بے حد ضروری ہے۔ اسپینگلر (Spengler) نے اپنی مشہور و معروف تصنیف (Decline of the west) یعنی "زوالِ مغرب" میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کی تعلیم دیتا ہے۔ اقبالؔ نے اس تصورِ قسمت پر شدید نکتہ چینی کی ہے۔ اسپنگلر کے خیال میں تسخیرِ عالم کے دو طریقے ہیں۔ عقلی طریق اور حیاتی طریق۔ عقلی طریق کار دنیا کو علت و معلول کے نظام کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں تک حیاتی طریق کا تعلق ہے۔ وہ زندگی کے ناگزیر جبر کو مکمل طور پر قبول کر لیتا ہے۔ اس حیاتی طریقِ عمل کو قرآن "ایمان" کہتا ہے۔ چند خاص قسم کے مفروضات کو بلا چون و چرا مان لینے کا نام ایمان نہیں بلکہ یہ اُس زندہ تیقن کا نام ہے جو نادر تجربات و واردات کی پیداوار ہوتا ہے۔ بقول اقبالؔ صرف مضبوط شخصیتیں ان تجربات و واردات اور اعلیٰ قسم کی "تقدیر پرستی" کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اعلیٰ درجے کے اسلامی تصوف میں محدود ذات یا انائے محدود اپنے آپ کو انائے مطلق یا لامتناہی غیر محدود میں مدغم کر کے اپنے تشخص سے محروم نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے برعکس انسانی خودی خدائی خودی سے ہم کنار ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی خودی ایزدی صفات کی مالک ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں اقبالؔ کہتا ہے:

"اس قسم کی تقدیر پرستی خودی کی نفی نہیں جیساکہ اسپنگلر کا خیال معلوم ہوتا ہے۔
اس کے علی الرغم یہ ایسی زندگی اور بے پایاں قوت ہے جو کسی رکاوٹ کو تسلیم نہیں کرتی۔
اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان بڑے سکون کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے جبکہ اس کے
اردگرد گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہو۔"

اقبال بڑی صدقِ دلی سے اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہے کہ گزشتہ کئی صدیوں سے عالمِ اسلام میں رسوا کن تقدیر پرستی کا دَور دَورہ ہے۔ اس کی رائے میں یہ تفصیل طلب اَمر ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس تقدیر پرستی کی زیادہ تر وجوہات فلسفیانہ افکار، سیاسی مصلحتیں اور زوال پذیر جذبۂ حیات ہیں۔ فلسفہ دانوں نے کائنات کو نظامِ علّت و معلول قرار دیتے اور خدا کو اس سلسلے کی آخری کڑی خیال کرتے ہوئے خدا کو تمام واقعات و اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ انسانوں نے اپنی ذاتی حماقتوں اور ناکامیوں پر پردہ ڈالتے ہوئے خدا کو ہر فعل کا اصلی سبب بنایا۔ یہ تو تقدیر پرستی کی فلسفیانہ وجہ تھی۔ جہاں تک اس کی سیاسی وجہ کا تعلق ہے۔ اس کا آغاز تقریباً دمشق کے ابن الوقت اموی حکمرانوں کے دورِ حکومت میں ہوا تھا۔ انہوں نے واقعہ کربلا میں جن بداعمالیوں کا مظاہرہ کیا تھا اُن کا زیادہ تر تعلق اُن کی ذات سے تھا لیکن انہوں نے اپنی تمام بداعمالیوں کو قسمت کے سر تھوپ دیا۔ اس طرح تقدیر پرستی کا یہ مذموم تصوّر عام ہو گیا۔ قرآن کی تقدیر پرستانہ تفسیر نے بلاشبہ ملّتِ اسلامیہ پر دُوررس اثرات ڈالے ہیں۔ اس تقدیر پرستی کا نہ صرف مسلمان حکماء بلکہ دَورِ حاضر کے بعض بلند پایہ غیر مسلم فلاسفہ بھی شکار ہوئے ہیں۔ مثلاً ہیگل اور اگسٹس، (Augustus) وغیرہ۔ اقبال اس بات پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ہمارے اپنے زمانے میں فلسفیوں نے سوسائٹی کے مروجہ سرمایہ دارانہ
نظام کا عقلی جواز پیش کیا ہے۔"

الغرض اسلام نفیٔ ذات کی بجائے اثباتِ ذات کی بڑی شد و مد سے تعلیم دیتا ہے۔ یاد رہے کہ جبر کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ جبرِ مذموم اور جبرِ محمود۔ جبرِ مذموم میں ہر فعل کو خدا کی طرف منسوب

کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جبرِ محمود میں شیوۂ تسلیم و رضا کو اختیار کرتے ہوئے سعی و عمل کا نتیجہ خدا پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔

اقبال خودی اور مسئلہ جبر و قدر پر اظہارِ خیال کر چکنے کے بعد بقائے خودی کے اہم موضوع کو بھی زیرِ بحث لاتے ہیں۔ انھوں نے اس ضمن میں ابنِ رشد، ولیم جیمز، کانٹ، نطشے، جاحظ، ابنِ مسکویہ، رومی اور قرآن کے نظریات بیان کیے ہیں۔ اُن کی رائے میں محض مابعد الطبیعیاتی دلائل بقائے شخصی، نفسِ انسانی کے دوام یا بقائے روح کے متعلق ہمارے اندر خاص تیقن پیدا نہیں کر سکتے۔ کیونکہ محض عقل و استدلال سے اس مشکل مسئلے کی عقدہ کشائی ممکن نہیں۔ ابنِ رشد نے اس مسئلے پر اگرچہ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی تھی لیکن اُسے چنداں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اس کے خیال میں عقل ایک کُلّی اور لازوال حقیقت ہے۔ ابنِ رُشد کی طرح مشہور ماہرِ نفسیات ولیم جیمز (William James) نے بھی اسی انداز میں بحث کی۔ اس کے پیش کردہ دلائل سے بھی نفسِ انسانی کی بقا پوری طرح ثابت نہیں ہوتی۔ ولیم جیمز کے خیال میں یہ وہ میکانکی ترکیب ہے جو جسم سے ماوراء ہے۔ جرمن فلسفی کانٹ نے اس پر اخلاقی زاویۂ نگاہ سے بحث کی۔ اس کی رائے میں چونکہ انسانی مقاصد بے حد وسیع ہیں اس لیے اُن کی تکمیل اور حصول کے لیے بھی غیر محدود زمانے کی اشد ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اُس نے دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ اس عالمِ مادّی میں نیکی اور مسرّت کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ نہیں۔ عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ مجرمین اور گناہگاروں کی تعزیر اور بازپُرس ہونی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے بقائے روح بے حد لازمی ہے۔ اقبال کی رائے میں جب تک مادّیت کو ردّ نہ کیا جائے۔ اُس وقت تک صحیح طور پر یہ مسئلہ حل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سائنس ہر مسئلے کے حل کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ سائنس حقیقتِ کل اور زندگی کے حقائق کا مکمل طور پر ادراک کرنے سے قاصر ہے۔

اس ضمن میں وہ کہتے ہیں۔

"سائنس کو حقیقتِ مطلقہ کے مطالعہ کے لیے چند مخصوص پہلوؤں کا انتخاب

کر لینا چاہیے اور باقی مسائل کو چھوڑ دینا چاہیے۔ سائنس کا یہ دعویٰ بالکل بیجا اور غلط ہے کہ وہ ___ حقیقت الحقائق کے تمام پہلوؤں کو مطالعہ کے لیے منتخب کر سکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان مکانی پہلو بھی رکھتا ہے لیکن انسانی زندگی کا یہ واحد پہلو نہیں۔"

اقبال نطشے کے تصورِ تکرارِ ابدی کو بھی ناقص خیال کرتے ہیں کیونکہ نطشے کی رو سے "میں کوئی چیز اور کوئی واقعہ بھی نیا نہیں ہے بلکہ یہ تمام چیزیں ازمنہ قدیم میں وقوع پذیر ہو چکی ہیں اور وہ آنے والے زمانے میں بھی جلوہ گر ہوں گی۔ گویا کہ وہ حیاتِ انسانی کو ایک مستقل چکر سمجھتا ہے۔ اقبالؒ اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان چونکہ تنوع پسند ہے اس لیے اُسے کسی طرح بھی تکرار پسند نہیں۔ "تکرارِ عمل تو مشین کا خاصہ ہے نہ کہ انسان کا۔ علاوہ ازیں اگر ہر واقعہ نیا نہیں تو پھر ہمارے لیے زندگی میں کوئی جاذبیت باقی نہ رہے گی۔ نطشے کا "سپر مین" بھی اپنی افادیت اور کشش کھو دے گا کیونکہ جب سُپر مین کا ظہور لازمی ہے تو پھر ہمیں سعی و عمل سے کیوں کام لینا چاہیے اور نہ ہی نطشے کو یہ چاہیے کہ وہ لوگوں کو سُپر مین بننے کی تلقین کرے۔ جب سپر مین کا ظہور لازمی ہے تو پھر تلقین کا کیا فائدہ؟

اس کے بعد اقبالؒ نے اس موضوع کے بارے میں قرآنی تعلیمات کی روشنی میں چار اہم نکات بیان کیے ہیں مثلاً:

١۔ خودی کا زمانے میں آغاز ہوتا ہے۔ اس لیے اُسے نظامِ زمان و مکان پر تقدم حاصل نہیں۔

٢۔ قرآنی تصور کے مطابق اس روئے زمین پر دوبارہ آنے کا کوئی امکان نہیں۔

٣۔ خودی یا نفس کی محدودیت کوئی بد قسمتی نہیں۔

٤۔ قرآن ہمیں حیات بعد الممات کے عقیدے کی تعلیم دیتا ہے۔

انسان کی خودی موت کے بعد بھی باقی رہے گی کیونکہ روزِ حساب اُسے اپنے گزشتہ اعمال کا نتیجہ

بذاتِ خود دیکھنا پڑے گا۔ اقبال کا یہ عقیدہ ہے کہ عالمگیر تباہی کا منظر یعنی قیامت بھی اس خودی کو نیست و نابود نہیں کر سکتی جس نے پوری طرح ترقی کی ہوگی لیکن اس تکمیل یافتہ خودی کے مالک بہت تھوڑے آدمی ہوں گے۔ خودی اُس وقت اپنے عروج پر پہنچتی ہے جبکہ یہ انائے مطلق کے ساتھ گہرا رابطہ رکھتے ہوئے قائم بالذات ہوتی ہے۔ اسلام میں مکمل انسانیت کا یہی نصب العین ہے۔

وحدت الوجودی تصوّف کو اس نظریے سے اتفاق نہیں کہ انسان کی محدود ہستی اپنے آپ کو خدا کی لامحدود ہستی کے حضور برقرار رکھ سکے گی۔ یہ تصوّف انسانی خودی کے کمال کے لیے ہستی غیر محدود میں مکمل ادغام کو لازمی خیال کرتا ہے۔ گویا کہ وہ اثباتِ ذات کی بجائے نفئ ذات کی تعلیم دیتا ہے۔ اقبال کو اس مسلک سے سخت اختلاف ہے کیونکہ وہ اثباتِ ذات، استحکامِ خودی اور بقائے شخصی کا زبردست قائل ہے۔ وہ خودی کو منتہائے کمال تک پہنچانے کے لیے اس کے اندر ایزدی صفات پیدا کرنا چاہتا ہے۔ حقیقت میں وہ ارتقائے خودی کو بقائے خودی کی اوّلین شرط قرار دیتے ہوئے خودی کے ارتقا کے واسطے دنیا اور سعی و عمل کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ دنیا ہماری خودی کے ارتقا اور استحکام کے لیے میدانِ عمل کا درجہ رکھتی ہے۔ یاد رہے خودی سعئ پیہم اور عملِ مدام کی بدولت مضبوط ہوتی ہے۔ یہ مراحلِ ترقی طے کرتے ہوئے اس قدر مضبوط ہو جاتی ہے کہ یہ مادی بندھنوں، علائقِ دنیوی، زمان و مکان کی قید اور موت کی گرفت سے آزاد ہو جاتی ہے۔ موت دراصل خودی کے استحکام و ضعف کا امتحان لیتی ہے۔ استحکام و عروج حاصل کرنے کے بعد خودی بقائے دوام کی مستحق ہو جاتی ہے۔ اُس صورت میں موت خودی کی ارتقائی منزلوں میں سے ایک منزل بن جاتی ہے۔ علامہ مرحوم خودی اور اُس کے باہمی ربط کی اہمیت کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ اُن کے خیال میں اعمال کی دو قسمیں ہیں ــــــ خودی کو برقرار رکھنے والا عمل اور خودی کو برباد کرنے والا عمل۔ وہ ہر اُس عمل کو قابلِ ستائش، عمدہ اور صالح خیال کرتے ہیں جو خودی کی مضبوطی کا باعث بنے۔ اس کے برعکس وہ ہر اُس انسانی سرگرمی کو مضر اور مذموم سمجھتے ہیں جو ضعفِ خودی کا سبب ہو۔ اُن کی رائے میں بقائے ذات سعئ مسلسل کے بغیر ناممکن ہے۔ جدوجہد

کی بدولت حیاتِ جاوداں اور بقائے دوام نصیب ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"بقائے ذات کوئی ہمارا پیدائشی حق نہیں بلکہ ہمیں اسے ذاتی کوششوں کی بدولت حاصل کرنا پڑے گا۔ انسان صرف اس کے لیے اُمید وار ہے۔"

ان کے خیال میں خودی کو برقرار رکھنے والے عمل کا اصول یہ ہے کہ انسان نہ صرف اپنی خودی بلکہ دوسرے لوگوں کی خودی کا بھی احترام کرے۔ جہاں تک حیات بعد الممات کا تعلق ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا اُس چیز کو ہمیشہ کے لیے مٹانا نہیں پسند کرے گا جس کے ارتقا کے لیے عرصۂ دراز لگا ہو۔ سچ تو یہ ہے کوئی فنکار اپنے شہکار کو برباد نہیں کرنا چاہتا۔ علاوہ ازیں حیات بعد الممات کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ حیاتِ ثانی خدا کے لیے ہرگز مشکل امر نہیں کیونکہ اگر وہ پہلی مرتبہ انسان کو معرضِ وجود میں لا سکتا ہے تو وہ اُسے دوبارہ تخلیق کرنے پر بھی قادر ہے۔ حیاتِ ثانی اور ارتقائے خودی کے ضمن میں مفکرِ اسلام نے نظریۂ ارتقا پیش کرنے والے مشہور و معروف فلاسفہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ حیاتیاتی ارتقا کے زبردست قائل ہیں۔ وہ اس بات کو غلط قرار دیتے ہیں کہ ڈاروِن نے سب سے پہلے نظریۂ ارتقا کو بیان کیا ہے۔ اُن کی رائے میں دورِ حاضر سے بہت پہلے مسلمان حکما مثلاً جاحظ (Jahiz)، ابنِ مسکویہ (Ibn-i-Maskwaih) اور رومیؒ تصورِ ارتقا پیش کر چکے تھے۔ اُن کے خیال میں ڈاروِن نے نظریۂ ارتقا کی مادی اور میکانکی تعبیر پیش کر کے انسانوں کی زندگیوں میں حزن و یاس کا عنصر شامل کر دیا ہے۔ اس کے برعکس رومیؒ کے نظریے کی رجائیت اور عمل پر بنیاد ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ دورِ جدید کو رومیؒ کی تعلیمات کو اختیار کر کے پُرامید ہونا چاہیے۔ چنانچہ وہ رومیؒ کی مثنوی کے وہ اشعار بھی بیان کرتے ہیں جو تصورِ ارتقا اور رجائیت کی عکاسی کرتے ہیں۔ یہاں چند اشعار بطور نمونہ تحریر کیے جاتے ہیں:

آمده اوّل بہ اقلیمِ جماد — وز جمادی در نباتاتی فتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد

ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تا شُد اکنوں عاقل و دانا و زفت

اس کے بعد انہوں نے اس بات پر اظہارِ خیال کیا ہے کہ مسلمان حکماء میں اس امر پر اتفاق نہیں کہ موت کے بعد روح کے ساتھ جسم کو بھی دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں وہ جنت و دوزخ کو مقامات کی بجائے نفس کی کیفیات سمجھتے ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات کی روشنی میں ہمیں یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ جسم کے خاتمے کے ساتھ ہی روح یا نفس کی زندگی اختتام پذیر نہیں ہوگی۔ موت کے بعد بھی خودی کا ارتقا جاری رہے گا۔ زندگی کی چونکہ وحدت و تسلسل پر بنیاد ہے اس لیے ارتقائے ذات جنت میں بھی برقرار رہے گی۔ خدا کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَان کی رو سے ہر وقت جلوہ گری کرتا رہتا ہے اور یہ جلوہ گری موت کے بعد بھی ہمارے ساتھ متعلق رہے گی۔ اس ارتقائے ذات کا تعلق خارجی حالات کی بجائے باطن سے ہے۔ الغرض اقبال ارتقائے خودی کے علاوہ بقائے خودی میں بھی پختہ یقین رکھتے ہیں۔

خطبہ پنجم

اسلامی کلچر کی رُوح

اِس لیکچر میں علامہ اقبال مرحوم و مغفور نے مذہبی، صوفیانہ، تاریخی، تہذیبی، سائنسی اور فلسفیانہ مباحث پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ سب سے پہلے انہوں نے سماجی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے نبی اور ولی کے باہمی فرق کو واضح کرتے ہوئے نبوت کی اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ بعد ازاں انہوں نے مسئلۂ ختمِ نبوت کو موضوعِ بحث قرار دیتے ہوئے رسول کریمؐ کی ذاتِ والا صفات کو قدیم اور جدید ادوار کے بیچ سنگھم بتایا ہے۔ اسلام اپنے ماخذِ الہام کی بنا پر قدیم لیکن اپنی روح کے لحاظ سے جدید دور سے تعلق رکھتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں عقل بڑی اہمیت و افادیت کی حامل ہے۔ اس میں اور اسلام میں کوئی مغائرت نہیں کیونکہ یہ تو مذہبی حقائق کی تصدیق و تعبیر کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔ اسلام مشاہدۂ انفس کے ساتھ مطالعۂ آفاق کو بھی لازمی خیال کرتا ہے۔ مطالعۂ فطرت کے بغیر تسخیرِ کائنات ناممکنات میں سے ہے۔ اسلامی زاویۂ نگاہ سے حصولِ علم کے تین اہم سرچشمے ہیں۔ باطنی مشاہدات، مطالعۂ فطرت اور تاریخ۔ چونکہ اسلام اپنے ماننے والوں کو بار بار مطالعۂ فطرت کی تاکید کرتا ہے اس لیے مسلمان حکماء اور فلاسفہ نے اس حقیقت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے سائنس، طب، علوم و فنون اور ثقافت کے میدان میں حیرت انگیز ترقی کی تھی۔ اس ضمن میں اقبالؒ نے یونانی

نظریات اور اسلامی نظریات کا مقابلہ کرتے ہوئے یونانی نظریۂ حیات پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ اس کے برعکس اُس نے اسلامی صوفیاء اور حکماء مثلاً ابن تیمیہ، ابن حزم، البیرونی، محقق طوسی، ابوبکر رازی، ابن خلدون، الکندی، ابن مسکویہ، جاحظ، عراقی اور رومی وغیرہ کی خدمات کو سراہا ہے۔ کیونکہ اسلامی کلچر اور اسلامی نظریۂ حیات کے زیر اثر حرکی تصورِ کائنات کو پیش کیا تھا۔ اقبالؒ نے اس خطبے میں اپنے دو محبوب نظریات یعنی زمان و مکان، اور مسئلۂ ارتقا پر رائے زنی کی ہے۔ انھوں نے بعد ازاں اسلامی تعلیمات کی آفاقیت کو بیان کرتے سپنگلر کے نظریۂ ثقافت پر بھی تنقید کی ہے۔ الغرض اس خطبے کے اہم نکات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ نبوت اور ولایت میں کیا فرق ہے؟

۲۔ وحی و الہام کا تعلق نہ صرف انسانوں بلکہ دیگر مخلوقات کے ساتھ بھی ہے لیکن ان کے مختلف مدارج اور انداز ہیں۔

۳۔ مسئلۂ ختمِ نبوت بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ پیغمبرِ اسلامؐ کا پیغام قدیم و جدید کا حسین امتزاج اور آفاقی ہے۔

۴۔ اسلام عقل کی افادیت و اہمیت کا منکر نہیں۔ مطالعۂ باطن اور تصوف کے لیے عقلی توجیہات و تعبیرات ضروری ہیں۔

۵۔ مطالعۂ انفس و آفاق اسلامی کلچر کی نمایاں ترین خصوصیات میں سے ہے۔ اسلام حصولِ تعلیم کے لیے تین منابع یعنی باطنی مشاہدات، مطالعۂ فطرت اور تاریخ قرار دیتا ہے۔

۶۔ یورپ پر اسلام کے کیا کیا احسانات ہیں؟

۷۔ اسلامی کلچر کی خصوصیات کیا ہیں؟

۸۔ مسئلہ زمان و مکان اور نظریۂ ارتقا کے بارے میں یونانی حکماء اور اسلامی مفکرین کے نظریات کا مقابلہ و موازنہ۔

۹- ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ کی کیا اہمیت ہے؟

۱۰- اسلامی تعلیمات عالمگیر ہیں۔

۱۱- اسپنگلر کے نظریۂ تاریخ و ثقافت پر تنقید۔

اس خطبے کا آغاز اقبالؒ نے تصوّف اور شریعت کے باہمی فرق سے کیا ہے۔ انھوں نے معاشرتی پہلو سے ولی یا صوفی اور نبی کے طریقہ ہائے کار اور نقطۂ نگاہ کو واضح کرنے کے لیے ایک مشہور مسلمان صوفی عبدالقدّوس گنگوہیؒ کے الفاظ کا حوالہ دیا ہے۔ عبدالقدّوس گنگوہیؒ نے کہا تھا:

"محمدؐ عربی عرشِ معلّیٰ پر پہنچ کر واپس آ گئے تھے لیکن اگر میں اس مقامِ رفیع تک پہنچتا تو خدا کی قسم میں ہرگز واپس نہ آتا۔"

اُن کی رائے میں عبدالقدّوس گنگوہیؒ کے یہ چند الفاظ شعورِ نبوّت اور شعورِ ولایت کے باہمی نفسیاتی فرق کو واضح کرتے ہیں۔ صوفی یا ولی اوّل تو مذہبی مشاہدات و واردات میں اس قدر گم ہو جاتا ہے کہ وہ مادّی دنیا کی طرف لوٹنا نہیں چاہتا اور اگر وہ واپس بھی آجائے تو اُس کی رجعت بنی نوعِ انسان کے لیے چنداں مفید اور انقلاب انگیز نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس پیغمبر یا نبی کی بازگشت تخلیقی ہوتی ہے کیونکہ وہ عشق و وجدان کی دولت سے مالا مال ہو کر تاریخ ساز قوتوں پر غلبہ پا لیتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ مقاصدِ عالیہ کی نئی دنیا تخلیق کرتا ہے۔ صوفی کے لیے مذہبی واردات ہی منتہائے مقصود ہوتی ہیں۔ اس کے علی الرغم نبی کے لیے وہ بیداری اور دنیا میں تہلکہ مچانے والی نفسیاتی طاقتوں کا سبب بنتی ہیں۔ نبی کے اندر اس بات کی زبردست خواہش پائی جاتی ہے کہ وہ اپنے مشاہدات اور مذہبی واردات کو ایک عالمگیر اور زندہ قوت کے رُوپ میں دیکھے۔ اس کے یہ مشاہدات لوحِ جہان پر دیرپا اور انقلابی نقوش چھوڑ جاتے ہیں۔ وہ اپنے پیغام کی بدولت انسانوں کے اذہان و قلوب کو کافی حد تک بدل ڈالتا ہے۔ وہ خلوت پسندی کی بجائے جلوت آرائی کا قائل ہوتا ہے۔ اس کی رجعت اُس کے مذہبی مشاہدات کی قدر و قیمت کا عملی امتحان ہوتی ہے۔ اس طرح پیغمبر اپنے

آپ کو چشمِ عالم کے سامنے بے نقاب کر دیتا ہے۔ پیغمبر کی مذہبی واردات کی قدر و قیمت کو پرکھنے کا ایک اور طریقہ یہ بھی ہے۔ ہمیں اس امر کا بخوبی جائزہ لینا چاہیے کہ وہ کس قسم کے انسانوں کی تشکیل کرتا اور کس نوعیت کے کلچر کو اس کے پیغام کی سپرٹ جنم دیتی ہے۔ اس خطبے میں اقبالؒ نے پیغمبرِ انقلاب آخر میں پیغام کی بدولت معرضِ وجود میں آنے والی ثقافت پر روشنی ڈالی ہے اس سلسلے میں انہوں نے اسلامی ثقافت کے چند اہم پہلوؤں کو بیان کیا ہے۔

تصوف اور شریعت میں فرق واضح کرنے کے بعد اقبالؒ عقیدہ ختمِ نبوت کی اہمیت و عظمت پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ ختمِ نبوت کے عقیدے کو اسلامی تعلیمات کا اہم جزو تصور کرتے ہیں۔ انہوں نے ختمِ نبوت کے نظریے کی ثقافتی قدر و قیمت کو بڑے ہی دلنشیں اور مؤثر انداز میں بیان کیا ہے۔ شعورِ نبوت دراصل وہ شعور ہے جو اپنی حدود سے متجاوز ہو کر ثقافتی زندگی کی تشکیلِ جدید اور راہنمائی کے لیے نئے نئے مواقع تلاش کرتا رہتا ہے۔ نبی اپنے من کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہونے کے بعد نئی قوت حاصل کر کے ابھرتا ہے تاکہ وہ عالمِ قدیم کو زیر و زبر کرے اور زندگی کی نئی سمتوں کو منکشف کر سکے۔

نبوت کی اہمیت کے بارے میں اظہارِ خیال کرنے کے دوران اقبالؒ نے لفظ 'وحی' کے وسیع استعمال پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اُن کی رائے میں حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ یہ رابطہ اور اپنے دل کی اتھاہ میں غوطہ زنی انسان کے لیے مخصوص نہیں بلکہ الہام و وحی کا جانوروں کے ساتھ بھی تعلق ہے۔

چنانچہ اس ضمن میں وہ فرماتے ہیں:

> "دراصل جس طرح قرآن حکیم میں لفظ 'وحی' استعمال ہوا ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قرآن اسے زندگی کی عالمگیر صفت قرار دیتا ہے۔ اگرچہ ارتقائے حیات کے مختلف مراحل پر اس کی نوعیت اور مدارج مختلف ہوتے ہیں۔"

نباتات، حیوانات اور انسانوں کی ضروریات، استعداد اور ماحول کے مطابق الہام و وحی کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ بنی نوع انسان کے اولین ادوار میں جبکہ انسانی ذہن کو بلوغت نصیب نہیں ہوئی تھی۔ اس وقت فطرت نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے نبیوں کا سلسلہ جاری کیا تھا تاکہ وہ خدائی احکام و فرائض کی روشنی میں اپنے مسائلِ حیات حل کر سکیں۔ یہ زمانہ گویا کہ انسانیت کی صغیر سنی کا دور تھا۔ اس لیے اس وقت انسانوں کو ماورائے عقل و استدلال طریقے اختیار کرنے پڑے۔ انسانوں کو اپنی پسند اور ناپسند کی بجائے بنے بنائے فیصلہ جات اور طریقہ ہائے عمل مہیا کیے گئے تاکہ وہ بلا چون و چرا ان کو تسلیم کریں لیکن بعد ازاں مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ انسانی ذہنوں میں بھی پختگی آتی گئی۔ اب انسان کے لیے وہ ماورائے عقل و استدلال طریقے درست نہیں۔ اس لیے فطرت نے سلسلۂ نبوت کو ختم کرنے کی ضرورت محسوس کی تاکہ انسان نوجوانوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے قابل بن جائے۔ تقلیدِ کورانہ کی بجائے مطالعہ و مشاہدہ، استدلال اور عقلِ استقرائی تسخیرِ فطرت کا سبب بنتے ہیں۔ اقبالؒ کے خیال میں زندگی کے پیچ پیچ اور ادق مسائل فلسفیانہ موشگافیوں اور منطقی بحثوں کے ذریعے حل نہیں ہوا کرتے کیونکہ فلسفہ و منطق عقائد و نظریات کی تشکیل میں تو کام آ سکتے ہیں لیکن وہ حیاتِ انسانی کے ٹھوس حقائق کی ضربِ کاری کی تاب نہیں لا سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ازمنۂ قدیم میں چند بڑے بڑے نظامہائے فلسفہ معرضِ وجود میں آئے تھے لیکن ان کی زیادہ تر بنیاد مجرد فکر پر تھی۔ مجرد فکر مبہم مذہبی اعتقادات و روایات میں ربط و ترتیب تو پیدا کر سکتا ہے لیکن اس کی بدولت ہم زندگی کی ٹھوس حقیقتوں پر قابو نہیں پا سکتے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو رسول کریمؐ کی ذات بابرکات دنیائے قدیم اور عالمِ جدید کے درمیان سنگھم کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس حقیقت کو مدِنظر رکھتے ہوئے اقبالؒ مسئلۂ ختمِ نبوت پر فلسفیانہ انداز میں بحث کرتے ہوئے ہادیٔ اعظمؐ کی نادر الوجود شخصیت کے بارے میں کہتے ہیں:

"پیغمبرِ اسلامؐ دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے درمیان کھڑے

ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ اپنے الہام کے سرچشمے کی بدولت عالمِ قدیم سے
منسلک ہیں لیکن جہاں تک اُن کی الہامی سپرٹ کا تعلق ہے وہ عصرِ حاضر سے مربوط
ہیں۔ اُن کی بدولت زندگی نے اپنی نئی سمتوں کے مناسب علوم کے نئے نئے
سرچشمے دریافت کیے ہیں۔ دراصل اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے۔"

اسلام نے ختمِ نبوت کا نظریہ پیش کر کے انسانوں پر یہ امر واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اب انسانیت کو اپنے پاؤں پر کھڑا ہونا چاہیے کیونکہ انسانوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نبوت کا محتاج نہیں ہونا پڑے گا۔ موروثی بادشاہت اور مذہبی پیشوائی کی تنسیخ، تفکر، تدبر اور مطالعہ و مشاہدہ کی تلقین اور تاریخی مطالعہ کی اہمیت کے ذریعے اسلام ہم پر یہ حقیقت واضح کرنا چاہتا ہے کہ باطنی واردات و مشاہدات کے علاوہ مطالعۂ تاریخ اور مشاہدۂ فطرت بھی حصولِ علم کے سرچشموں کی حیثیت سے ختمِ نبوت کے تصور کے مختلف پہلو ہیں۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اب مذہبی وجدان اور مکاشفات کی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ قرآن انفس و آفاق دونوں کو علم کے منابع قرار دیتا ہے۔ خدا اپنی نشانیوں کو نہ صرف ہمارے باطن بلکہ ہمارے خارج پر بھی منکشف کیا کرتا ہے۔ مشاہدۂ باطن کی طرح انفس و آفاق کا مطالعہ بھی نہایت ضروری ہے۔ مطالعۂ فطرت کے بغیر تسخیرِ کائنات ناممکن ہو جاتی ہے۔ قرآن حکیم کی رُو سے حصولِ علم کے تین اہم ماخذ ہیں ——— باطنی مشاہدات ——— مطالعۂ فطرت اور تاریخ۔ ہم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ مطالعۂ فطرت اور مشاہدۂ کائنات کی بنا پر سائنسی علوم و فنون جنم لیتے ہیں۔ عقل و مشاہدے پر زور دینے کا یہ مطلب نہیں کہ اب حیاتِ انسانی کو باطنی واردات اور جذبات کو چھوڑ کر صرف عقل و خرد کا پرستار ہو جانا چاہیے کیونکہ یہ صورتِ حالات نہ ہی ممکن ہے اور نہ ہی پسندیدہ۔ ختمِ نبوت کے تصور کی علمی اہمیت یہ ہے کہ اس نے باطنی واردات کو پرکھنے کے لیے ہمارے اندر آزادانہ تنقیدی شعور بیدار کر دیا ہے۔ اب کوئی شخص نبوت کے پردے میں ہم پر اپنے ناجائز نظریات نہیں ٹھونس سکتا۔ کیونکہ ہمیں اس کے نظریات کا عقل و فہم کی روشنی میں جائزہ لینا ہوگا۔ اس طرح یہ تصورِ انسان کی

باطنی دنیا میں علم کے نئے نئے دروازے کھول دیتا ہے۔ انسان کے دیگر تجربات کی طرح مذہبی واردات کو بھی عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ اقبالؒ حصولِ علم کے تین سرچشموں کے بارے میں رقم طراز ہے:

"باطنی مشاہدہ تو انسانی علم کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ قرآن کی رُو سے علم کے دو اور ذرائع ہیں یعنی فطرت اور تاریخ۔"

قرآن ہمیں بار بار مطالعۂ فطرت اور مشاہدۂ کائنات کی تلقین کرتا ہے کیونکہ شمس و قمر، گردشِ لیل و نہار اور رنگ و زبان کے اختلاف میں ہمیں خدا کی نشانیاں نظر آتی ہیں۔ اشیائے کائنات دراصل مظاہرِ ایزدی اور آیاتِ الٰہی ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم قدرت کی ان حسین و جمیل چیزوں کا بنظرِ غائر مطالعہ کر کے اپنی بصیرت اور علم میں اضافہ کریں۔ مطالعۂ فطرت دراصل ہمیں معرفتِ خداوندی کا درس دیتا ہے۔ قرآنی نقطۂ نظر سے یہ کائنات تغیّر پذیر، تنوع طلب اور ارتقاپسند واقع ہوئی ہے۔ یہ کوئی ساکن اور جامد چیز نہیں۔ قرآن ہمیں زندگی اور کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ عطا کرتا ہے۔ اس کے برعکس یونانی مفکرین مثلاً ارسطو، افلاطون اور سقراط وغیرہ نے یہ تعلیم دی تھی کہ عالمِ محسوسات غیر حقیقی، ازلی اور جامد ہے۔ شروع شروع میں اکثر مسلمان حکماء اور فلاسفہ نے ان کی تعلیمات کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا تھا لیکن جب انہوں نے قرآن کا بنظرِ تعمق مطالعہ کیا تو ان پر یونانی فلسفہ و حکمت کی باطل پرستی آشکار ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ یونانی نظریات سے برگشتہ ہو گئے۔ اسلامی ثقافت کی اسی حقیقی روح نے جدید ثقافت کے بعض اہم پہلوؤں کی بنیاد ڈالی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی ثقافت ہمیں زندگی اور کائنات کے بارے میں حرکی اور ارتقائی تصوّر کا درس دیتی ہے۔ یونانی فلسفے کے خلاف اس عقلی بغاوت کے آثار ہمیں فکر و خیال کے تمام شعبہ جات میں نظر آتے ہیں۔ اگرچہ امام غزالیؒ نے بھی فلسفۂ یونان کی مخالفت کی تھی مگر وہ مجموعی طور پر منطق میں ارسطو کے مقلد ہی رہے۔ ابوبکر رازیؒ، اشراقی، ابن تیمیہؒ وغیرہ نے یونانی منطق کی باقاعدہ تردید کا ذمہ اٹھایا تھا۔ یونانی فلاسفہ کے برعکس

ابن حزم نے محسوسات کو ذریعۂ علم بنا کر استقرا کی اہمیت پر زور دیا تھا۔ اس طرح مسلمان حکماء کی مساعی کی بدولت مشاہدے اور تجرباتی علوم کا آغاز ہوا۔ الکندی اور البیرونی نے جدید نفسیات پر کافی اثر ڈالا ہے۔ فلسفۂ یونان کے خلاف مسلمان حکماء کی بغاوت کا ذکر کرنے کے بعد اقبالؒ یورپ پر اسلام کے احسانات گنواتے ہیں۔ ان کی رائے میں اسلامی ثقافت نے یورپ کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ چنانچہ وہ اس ضمن میں کہتے ہیں کہ راجر بیکن (Roher Bacon) وغیرہ نے اسپین کی مسلمان یونیورسٹیوں میں فلسفہ اور سائنس کا درس لیا تھا۔ یورپ اسلام کی ان برکات کا اعتراف کرنے میں ہمیشہ بخل سے کام لیتا رہا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں بریفالٹ نے اپنی کتاب 'تشکیل انسانیت' میں اس حقیقت کا بڑی فراخدلی سے اقرار کیا ہے کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ اور سائنسی ترقی میں اسلامی ثقافت نے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے اس سلسلے میں بریفالٹ کی اس کتاب کے چند اقتباسات پیش کیے ہیں۔

مثلاً بریفالٹ کہتا ہے:

"یورپی ترقی کا ایک بھی پہلو ایسا نہیں جس میں اسلامی کلچر کے اثرات موجود نہیں۔ یورپی سائنس کافی حد تک عربی ثقافت کی شرمندۂ احسان ہے۔"

عربوں نے عمیق مطالعہ و مشاہدہ کی بنا پر تجرباتی علوم کو جنم دیا تھا۔ اس بحث کو ختم کرتے ہوئے علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ اسلامی ثقافت کی اوّلین خصوصیت یہ ہے کہ یہ ثقافت حصولِ علم کے لیے محسوسات اور ٹھوس حقائق سے گہرا رابطہ رکھتی ہے۔ اس ضمن میں دوسری اہم بات یہ ہے کہ اسلام میں مشاہدے اور تجرباتی طریقِ کار کی ابتدا کا سبب یونانی افکار و نظریات کی مخالفت تھا نہ کہ ان کی موافقت۔

وہ کہتے ہیں:

"اس لیے میں قطعی طور پر اس غلط فہمی کا ازالہ کرنا چاہتا ہوں کہ فلسفۂ یونان نے اسلامی ثقافت کی حدود کو متعین کیا ہے۔"

مندرجہ بالا امور پر بحث کرنے کے بعد اقبالؒ زمان و مکان کے بارے میں یونانی اور اسلامی نظریات پیش کرتے ہیں۔ اسلامی ثقافت کی نمایاں ترین خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے مسئلہ زمان و مکان پر بھی اسلامی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے۔ فلسفۂ یونان اور جدید تہذیب نے اس اہم مسئلے کا کوئی تسلی بخش حل پیش نہیں کیا کیونکہ یونانی مفکرین متحرک کائنات کی بجائے ساکن کائنات کے قائل تھے۔ اس کے برعکس بیشتر اسلامی حکماء اور صوفیاء وغیرہ نے کائنات کو حرکت پذیر قرار دیا ہے۔ نصیر الدین محقق طوسی نے ریاضیات کے متعلق حرکی نظریہ پیش کیا تھا۔ اسی طرح البیرونی نے بھی قرآنی تعلیمات کے زیرِ اثر سکون و جمود کی بجائے حرکت کے تصور پر زور دیا تھا۔ جدید ریاضیات زمان کو مکان کا حصہ ہی تسلیم کرتی ہے۔ مکان کی اس مطلقیت کے مسلمان حکماء قائل نہیں تھے۔ چونکہ آئن سٹائن کے نظریات کی رو سے زمان غیر متحرک اور کم اہم ہو جاتا ہے۔ اس لیے وائٹ ہیڈ (White head) کا نظریہ مسلمانوں کے لیے آئن سٹائن کے نظریے سے زیادہ مفید اور جاندار ہے۔ کیونکہ آئن سٹائن کے تصور میں زمان مرور کی صفت کھو کر پُراسرار طور پر مکانِ مطلق میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اقبالؒ زمان و مکان کے مسئلے کو اس قدر اہم سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے خطبات میں جا بجا اس پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اُسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال تصور کرتے ہیں۔ اقبالؒ کی رائے میں حیاتِ جاوداں کا راز تسخیرِ زمان و مکان میں پوشیدہ ہے کیونکہ خودی اُس وقت تک پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتی جب تک یہ زمان و مکان کی قیود سے آزاد نہ ہو جائے۔ علاوہ ازیں قرآن کی اس آیت...
" وَاِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی " (........) کی رو سے کائنات کی حقیقت مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔ چونکہ مسلمانوں کا حقیقی نصب العین منزلِ کبریا ہے اس لیے انہیں اپنے اندر ربانی صفات پیدا کر کے خدا کی طرح زمان و مکان سے آزاد ہو جانا چاہیے۔ اقبالؒ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"جس ثقافت کا نقطۂ نظر یہ ہو اُس میں زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور

موت کا سوال بن جاتا ہے "

اسلام کے حرکی نظریۂ حیات نے مسلمان متکلمین کو نہ صرف یونانی فلسفہ و منطق سے برگشتہ کر دیا تھا بلکہ اس نے ان کے اندر وسیع النظری پیدا کر دی تھی۔ کائنات کو حرکت پذیر خیال کرنے کی بنا پر مسلمان حکماء نے ڈارون وغیرہ سے کافی عرصہ پہلے نظریۂ ارتقاء پیش کیا تھا۔ نظریۂ ارتقاء کے بارے میں جاحظ، ابن مسکویہ اور رومی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ سب سے پہلے جاحظ نے نقلِ مکانی کی بنا پر پرندوں کی زندگی میں خاص خاص تبدیلیاں ملاحظہ کی تھیں۔ بعد ازاں ابن مسکویہ نے جو البیرونی کا ہم عصر تھا، جاحظ کے پیش کردہ نظریۂ ارتقاء کو وسعت دے کر اپنی تصنیف " اَلفَوزُ الاَصغَر " میں بیان کیا۔ ابن مسکویہ کے نظریے کے مطابق ارتقاء کا سلسلہ جمادات سے لے کر حیوانات اور انسانوں تک مختلف طریقوں میں جاری رہتا ہے۔ نباتات کی ترقی کی آخری منزل انگور اور کھجور ہیں۔ یہ دونوں حیوانی زندگی سے متصل ہیں۔ یہ نباتاتی زندگی کی ترقی کا اعلیٰ مرحلہ اور حیوانی زندگی کا آغاز ہے۔ چوپایوں میں سے گھوڑا اور پرندوں میں سے عقاب حیوانی زندگی کی تکمیل کے مظہر ہیں۔ آخر کار یہ ارتقاء بندر تک پہنچ جاتا ہے۔ یاد رہے کہ ابن مسکویہ کی رائے میں بندر تدریجاً ارتقاء میں انسانی زندگی سے صرف ایک درجہ کم ہے۔ بڑھتی ہوئی قوتِ تمیز اور روحانیت کی وجہ سے ارتقاء نفسیاتی تبدیلیوں کو جنم دیتا ہے اور آخر کار انسان وحشت و بربریت کی منزل سے نکل کر تہذیب و تمدن کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔

مسئلہ ارتقاء کو کسی قدر بیان کرنے کے بعد اقبالؒ دوبارہ زمان و مکان پر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ عراقی کے تصورِ زمان و مکان کو بیان کرتے اور بعد ازاں اس کو موردِ تنقید ٹھہراتے ہیں۔ عراقی قرآنِ حکیم کی اس آیت " نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ " کو مدِ نظر رکھتے ہوئے خدا کو بھی کسی قدر مکان سے وابستہ کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کو بھی زمان و مکان سے تعلق ہے لیکن یہ زمانی و مکانی تعلق اس طرح کا نہیں جس طرح کہ انسانی زندگی کو ہوتا ہے۔ ہم اس تعلق کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اگر عراقی کی اس دلیل کو تسلیم کر لیا جائے

کہ خدا کے لیے بھی مکانیت کا ثبوت ملتا ہے تو ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ خدا کو تمام کائنات کے ساتھ اس قسم کا ربط ہے جو روح کو جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ روح نہ تو جسم سے باہر ہوتی ہے اور نہ ہی اندر۔ نہ یہ جسم سے منسلک ہوتی ہے اور نہ ہی الگ۔ اس کے باوجود روح کا جسم کے ہر ایک حصے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اسی قسم کا ربط خدا کو کائنات کی اشیاء کے ساتھ ہے ہم اس امر سے انکار نہیں کر سکتے کہ خدا کو زمان و مکان کے تعلق ہے لیکن ہم اس تعلق کی نوعیت اور ماہیت کو سمجھنے اور بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ عراقی نے مکان کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ مادی اجسام کا مکان

۲۔ غیر مادی اشیاء کا مکان

۳۔ خدا کا مکان

اس نے مادی اجسام کے مکان کو بھی تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

ا۔ کثیف اجسام کا مکان:

اس قسم کے مکان میں حرکت شامل ہوتی ہے کیونکہ اس میں اجسام اپنی جگہ گھیرتے اور نقلِ مکانی میں مزاحم ہوتے ہیں۔

ب۔ لطیف اجسام کا مکان:

اس مکان میں لطیف اجسام جیسے ہوا اور آواز وغیرہ ایک دوسرے کے راستے میں مزاحمت پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان لطیف اجسام کی حرکت کو وقت کے پیمانوں سے ناپا جاتا ہے۔ تاہم ان کا وقت کثیف اجسام کے وقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ٹیوب میں ہوا داخل کرنے کے لیے ٹیوب کی پہلی ہوا کو خارج کرنا ضروری ہوتا ہے۔ کثیف اجسام کے مقابلے میں آواز کی لہروں کا وقت عملی طور پہ کچھ بھی نہیں۔

ج۔ روشنی کا مکان: روشنی یا نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے

مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ ہوا کے مکان سے روشنی کا مکان زیادہ لطیف ہوتا ہے جیسے
کمرے میں موم بتی کی روشنی جو کمرے میں موجود ہوا کو خارج کیے بغیر تمام اطراف میں
پھیل جاتی ہے۔"

روحانی مشاہدات یا خالصتاً عقلی تجزیے کے بغیر ہم مکان کی ان قسموں کو ایک دوسرے سے ممیز نہیں کر سکتے۔ عالم طبیعی کی اشیاء کے امکنہ کو بیان کر چکنے کے بعد عراقی غیر مادی اشیاء مثلاً فرشتوں وغیرہ کے مختلف گروہوں کی بڑی بڑی قسموں کو مختصر طور پر بیان کرتا ہے۔ آخر کار ہم مکانِ ایزدی تک پہنچ جاتے ہیں۔ مکان الٰہی مکمل طور پر ابعاد سے آزاد ہوتا ہے۔ وہاں جہت کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

عراقی کے مندرجہ بالا نظریات کو پڑھ کر ہمیں اس بات پر حیرت ہوتی ہے کہ کس طرح اس مہذب مسلمان صوفی نے زمان و مکان کے بارے میں اپنے مذہبی مشاہدات کو اس دور میں عقلی طور پر بیان کرنے کی کوشش کی ہے جس میں جدید ریاضیات و طبیعیات کے تصورات موجود نہیں تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عراقی نے نظریۂ مکان کو حرکی انداز میں پیش کرنے کی سعی کی تھی لیکن ریاضیات سے ناواقف ہونے اور ارسطو کے جامد نظریۂ کائنات کے زیر اثر آنے کی بنا پر وہ اُسے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکا۔ علاوہ ازیں اگر وہ وقت کی ماہیت کا بدقتِ نظر مطالعہ کرتا تو اس پر یہ راز فاش ہو جاتا کہ مکان کی نسبت زمان زیادہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ پروفیسر الیگزینڈر نے کہا ہے کہ زمان مکان کا دماغ ہے۔ عراقی نے اپنے روحانی مشاہدات کے مکانی پہلوؤں پر فلسفیانہ انداز میں نکتہ چینی کرنے کی بجائے انہیں جوں کا توں بیان کر دیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا دماغ صحیح نہج پر چل رہا تھا مگر ارسطو کے اثر اور نفسیاتی تجزیے کے فقدان نے اُس کی ترقی کو روک دیا۔ چونکہ وہ زمانِ ایزدی کو سراسر تغیّر و تبدّل سے عاری سمجھتا تھا اس لیے وہ زمانِ ایزدی اور زمانِ مسلسل کے باہمی ربط کا سراغ نہ لگا سکا۔ اور اسلامی تصورِ تخلیقِ مسلسل اور ارتقا پذیر کائنات کے نظریے کو پیش نہ کر سکا۔ یونانی فلسفے کے اثر کے باوجود

مسلمان مفکرین وقتاً فوقتاً کائنات کے بارے میں حرکی تصور پیش کرتے رہے ہیں۔ اسلام ہی کی بدولت انہیں یہ تصور ملا تھا۔ اس بات کا بیّن ثبوت ابن مسکویہ کا نظریۂ ارتقا اور ابن خلدون کا تصورِ تاریخ ہیں۔

عراقی کے نظریۂ زمان و مکان پر اقبالؒ کی تنقید کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عراقی نے ارسطو کے زیرِ اثر کائنات کے بارے میں حرکی تصور پیش نہیں کیا تھا۔ اقبالؒ چونکہ زمانے کو تخلیقی رَو اور ارتقائی عمل خیال کرتا ہے اس لیے وہ ہر اُس تصور کو ناپسند کرتا ہے جس کی تخلیق و ارتقا پر بنیاد نہ ہو۔ وہ ابنِ خلدون (Ibn-i-Khuldun) کو اسی لیے تاریخ کا امام قرار دیتا ہے کہ اس نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اپنے تصورِ تاریخ کو بیان کیا ہے۔ عراقی کے نظریۂ زمان و مکان پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد اقبالؒ ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ پر روشنی ڈالتا ہے۔ دراصل ابنِ خلدون کا تصور اسلامی تصورِ تاریخ پر مبنی ہے۔ اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن کس زاویۂ نگاہ سے تاریخ کو بیان کرتا ہے۔ قرآن کی رُو سے تاریخ یا قرآنی الفاظ میں "ایام اللّٰہ" انسانی علم کا تیسرا سرچشمہ ہے۔ قرآن افراد کی بجائے قوموں کے اجتماعی کردار و حالات کا محاسبہ کرتا ہے۔ قوموں کو اپنی بداعمالیوں کی سزا دنیا میں بھی ملا کرتی ہے۔ اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے قرآن جا بجا تاریخی مثالیں پیش کرتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ ہمیں بنی نوع انسان کے گزشتہ اور موجودہ حالات و واقعات کے عمیق مطالعے کی بار بار دعوت دیتا ہے تاکہ ہم اپنی زندگی کو بطریقِ احسن گزار سکیں۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ قرآن ہمیں تاریخی اصولوں کا مواد مہیا نہیں کرتا، سخت غلطی ہے۔ قرآن ہم پر اس حقیقت کا بھی انکشاف کرتا ہے کہ قومیں بھی پودے کی طرح جسم نامیہ رکھتی اور مختلف مراحل جات میں سے گزر کر موت کی آغوش میں چلی جاتی ہیں۔ پودوں کی مانند اقوام و ملل بھی عروج و زوال کی منزلوں میں سے گزرتی ہیں۔ قرآن صرف تاریخی واقعات بیان کرنے ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ ہمیں تاریخی انتقاد کے بنیادی اصول بھی عطا کرتا ہے۔ صحیح واقعات کی چھان بین تاریخ کی اہم شرائط میں سے ہے لیکن حقائق کے صحیح علم کا کافی حد تک ان لوگوں پر دارومدار ہوتا

ہے جو انہیں بیان کرتے ہیں۔ درست واقعات کی روایت کے لیے قرآن راویوں کے ذاتی کردار کو بہت اہم تصوّر کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو بیان کرنے والوں کی زندگی اور کردار کا بخوبی جائزہ لیا جاتا تھا۔ اس طرح "تاریخی تنقید" کے اصول وجود میں آئے۔ اس ضمن میں ابنِ اسحاق، طبری اور مسعودی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مطالعۂ تاریخ کے سلسلے میں قرآن نے بنی نوع انسان کی وحدت پر بھی کافی زور دیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام سے قبل عیسائیت نے دنیا کو پیغامِ مساوات دیا تھا لیکن اہلِ کلیسا وحدتِ انسانی کے تصوّر کو پوری طرح محسوس نہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ مساوات اُن کے ہاں مجرّد فکر کی شکل میں رہی۔ یورپی ادب و فن میں قوم پرستی اور دیگر گروہ بندیوں کی ترجمانی پائی جاتی ہے۔ اس لیے ان میں آفاقیت کا عنصر موجود نہیں۔ اس کے برعکس اسلام اس تصوّر کو عملی شکل دیتا ہے۔ ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ میں مندرجہ بالا اسلامی نظریاتِ تاریخ پوری طرح جلوہ گر ہیں۔ وہ بھی قرآنی تصوّر کے زیرِ اثر اقوامِ عالم کی اجتماعی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے واقعات نقل کرنے والوں کے شخصی خصائل و عادات کو نظر انداز نہیں کرتا۔ قرآن کی طرح وہ بھی ملتوں کی حیات و ممات کا قائل ہے۔ ابنِ خلدون بھی قرآن کی طرح کائنات کو متحرک، متغیّر اور ارتقا پذیر سمجھتا ہے۔ وہ افلاطون اور زینو کی طرح وقت کو بے حقیقت قرار نہیں دیتا اور نہ ہی وہ بعض یونانی فلاسفہ کے اس نظریے سے اتفاق کرتا ہے کہ وقت ایک ہی دائرے میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ ابنِ خلدون وقت کو تخلیقی صلاحیت اور ارتقا کا مالک خیال کرتا ہے۔ اس طرح ہم اُسے برگسان کا پیشرو کہہ سکتے ہیں۔ اُسے وقت کی حقیقت کا شدید احساس ہے۔ علاوہ ازیں وہ زندگی کو وقت کی مسلسل حرکت تصوّر کرتا ہے۔ زندگی اور وقت کا یہ تصوّر ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ کے تار و پود کی تشکیل کرتا ہے۔ صرف مسلمان ہی تاریخ کو وقت کی مسلسل اور اجتماعی تحریک خیال کر سکتا تھا۔ اس امر سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسلامی ثقافت کیا رُخ اختیار کر رہی تھی۔ دراصل ابنِ خلدون نے خالصتاً اسلامی نظریۂ تاریخ بیان کر کے یونانی نظریات کی دھجیاں اُڑا دی ہیں۔ ان وجوہات کے مدِنظر ٹائن بی ابنِ خلدون کی بیحد تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ابنِ خلدون کا نظریۂ تاریخ بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے کیونکہ وہ تاریخ کو پہلے سے مقرر کردہ راستے کی بجائے مسلسل حرکتِ زمانی اور صحیح طور پر تخلیقی رو سمجھتا ہے۔ اپنے تصوّرِ زمان کی نوعیت کے اعتبار سے اُسے بجا طور پر برگسان کا پیشرو کہا جاسکتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اُس نے اسلام کی ثقافتی تحریک کی روح کو بڑی شدت کے ساتھ محسوس کر کے اُسے منظّم طور پر بیان کیا ہے۔"

قرآن گردشِ لیل و نہار کو اس حقیقتِ مطلقہ کا مظہر قرار دیتا ہے جو ہر لمحہ گردش کرتی رہتی ہے۔ قرآن کی رُو سے خدا "کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی شَان" کی صفتِ تخلیقِ مسلسل کا حامل ہے۔ البیرونی فطرت کو تکمیل یافتہ شے کی بجائے ارتقا پذیر خیال کرتا ہے۔ قرآن کے اس تصوّرِ تخلیقِ مدام اور البیرونی اور ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقا نے ابنِ خلدون کے ذہنی ورثے کی تشکیل میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ اگر وقت کو تکرارِ ابدی پر مبنی خیال کیا جائے جیسا کہ بعض یونانی مفکرّین کی رائے تھی تو وقت تخلیقی صلاحیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ ابنِ خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اُس نے برگسان کی طرح وقت کو تخلیقِ مسلسل پر مبنی قرار دیا تھا۔ ان تمام باتوں سے ہمیں بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ یونان کے خلاف اسلام کی عقلی اور ذہنی بغاوت زبردست اہمیت کی مالک ہے۔

اقبالؒ نے اسلامی ثقافت کی نمایاں ترین خصوصیات بیان کرتے ہوئے حرکی نظریۂ حیات کو بھی اسلام کی ثقافت کی اہم خوبی قرار دیا ہے۔ اس خطبے میں انہوں نے اسلامی ثقافت کی روح یہی حرکی تصوّر بیان کی ہے۔ بعد ازاں انہوں نے اس تصور کی برکات و نتائج کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں انہیں مطالعۂ فطرت کی اہمیت، عراقی اور دیگر مفکرّین کے زمان و مکان، جاحظ اور ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقا، یونانی مفکرّین کی لغزشوں اور ابنِ خلدون کے تصوّرِ تاریخ کا تذکرہ کرنا پڑا۔

اسلامی ثقافت کے اس اہم موضوع پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہوئے انہیں ضمناً اسپنگلر

کے نظریۂ ثقافت کو بھی بیان کرنا پڑا۔ اقبالؒ کو اسپنگلر کے نظریات سے مکمل طور پر اتفاق نہیں کیونکہ اس نے اسلامی ثقافت کے حقیقی پہلوؤں کو سمجھنے میں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اسپنگلر نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "زوالِ مغرب" (Decline of the west) میں اسلامی ثقافت کو صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ اُس نے اپنی اس تصنیف کے دو ابواب میں عربی ثقافت کے مسائل پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ ایشیا کی ثقافتی تاریخ کے بارے میں یہ دو ابواب بڑے اہم ہیں۔ جہاں تک اسلام کی مذہبی تحریک اور ثقافتی سرگرمیوں کا تعلق ہے، اسپنگلر اُنہیں سمجھنے میں سخت ناکام ہوا ہے۔ مختصر طور پر اسپنگلر کا نظریۂ ثقافت یہ ہے کہ ہر کلچر جسم نامی کی مانند ہے۔ یہ کلچر مخصوص روایات کا حامل ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا ان ثقافتوں سے کوئی رابطہ نہیں ہوتا جو اس سے پہلے یا بعد ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس کی رائے میں ہر کلچر مخصوص نظریۂ حیات رکھتا ہے جسے دوسرے کلچر سے تعلق رکھنے والے لوگ ہرگز نہیں سمجھ سکتے۔ اسپنگلر نے اس بات کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ یورپی کلچر سراسر یونانیت کی ضد ہے۔ اس کی رائے میں یہ صورت اہلِ یورپ کی ذہانت و فطانت کی بنا پر ہے نہ کہ اسلامی اثرات کا نتیجہ۔

اقبال کو اسپنگلر کی اس رائے سے سخت اختلاف ہے کہ اسلامی کلچر سراسر مجوسیت پر مبنی ہے۔ تاہم وہ اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے کہ اسلامی کلچر میں مجوسیت کے چند عناصر بھی شامل ہو گئے ہیں اور ان خطبات میں وہ جا بجا ان عناصر کی نشاندہی کرتے ہوئے اسلام کو ان سے پاک رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اُن کی رائے میں یورپی کلچر کی یہ صفت اسلام کی اُس فکری بغاوت کا نتیجہ ہے جو فلسفۂ یونان کے خلاف اُبھری تھی۔ اس کے علاوہ اسپنگلر کا نظریۂ زمان اور تصورِ خودی بھی اُنہیں پسند نہیں۔ کیونکہ اسلامی افکار و نظریات سے روشنی حاصل کرنے کی بجائے اسپنگلر اپنے نظریاتِ زمان کو ناقص اعتقادات پر مبنی خیال کرتا ہے۔ اقبالؒ کو اس کے نظریے سے بھی شدید اختلاف ہے کہ تعلیماتِ نبویؐ کی روح مجوسی ہے۔ اسلام دیگر مذاہب کی طرح باطل خداؤں اور ثنویت کا قائل نہیں۔ یاد رہے ظہورِ مسیحؑ کے تصور کو اقبالؒ اسلامی تعلیمات

کے منافی قرار دیتے ہیں۔

الغرض اس خطبے میں علامہ اقبالؒ نے اسلامی ثقافت کی نمایاں ترین خصوصیات پر بڑی شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے فلسفۂ یونان اور مغربی ثقافت کے نقائص بھی بیان کیے ہیں۔

خطبہ ششم

اسلام کی تعمیر میں اصولِ حرکت

○

علامہ اقبالؒ کے اس خطبے کا مرکزی خیال ضرورتِ اجتہاد ہے۔ اس لیکچر میں انھوں نے جن اہم مباحث کو بیان کیا ہے۔ وہ زیادہ تر مذہبی اور سیاسی نوعیت کے حامل ہیں۔ سب سے پہلے انھوں نے اسلام کے حرکی نظریۂ حیات اور اسلامی توحید کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے اسلام کو عیسائیت پر فوقیت دی ہے۔ اس کے بعد حکیم الامتؒ نے دورِ حاضر کے مطابق اسلامی تعلیمات کی تعبیر و تشریح پر زور دیا ہے۔ ان کی رائے میں عصرِ جدید کے تقاضوں اور مسائل کے حل کے لیے اسلام کے زرّیں اصولوں کو دلیلِ راہ بنانا چاہیے۔ انھوں نے اجتہاد کے فقدان کے عوامل پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہوئے تقلیدِ کورانہ کی شدید مذمت کی ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے ابنِ تیمیہؒ اور سیوطیؒ وغیرہ کی خدمات کو بھی سراہا ہے۔ ممالکِ اسلامیہ کی زبوں حالی اور پس ماندگی کی ایک وجہ اُن کی تقلید پرستی ہے۔ وہ اہلِ ترکیہ کی اس لیے تعریف کرتے ہیں کہ انھوں نے اجتہاد اور خلافت کی بڑھتی ہوئی اہمیت کو محسوس کیا ہے لیکن وہ انہیں یورپی تہذیب و تمدن کی نقالی سے بھی منع کرتے ہیں۔ اقبالؒ نے ترکی کے مذہبی اور سیاسی افکار خصوصاً مشہور ترکی شاعر ضیا کے نظریات پر بڑی طویل بحث کی ہے۔ وہ اسلامی فقہ کو جامد اور تغیّر نا آشنا نہیں سمجھتے۔ علاوہ

ازیں انہوں نے اسلامی آئین کے چار اہم منابع کا ذکر کرتے ہوئے اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ ان کے خیال میں اسلام کی آفاقی تعلیمات بنی نوع انسان کے لیے جملہ اہم مسائل کا تسلی بخش حل پیش کرتی ہیں۔ اب ملت اسلامیہ کا یہ اوّلین فرض ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر اقوامِ عالم کی قیادت کرے۔ آخر میں انہوں نے مذہب اور فلسفے کے باہمی فرق پر بھی اظہارِ خیال کیا ہے۔

الغرض اس خطبے میں اقبالؒ نے مندرجہ ذیل امور پر روشنی ڈالی ہے:

۱۔ اسلام کے حرکی نظریۂ حیات اور تصورِ توحید کی کیا اہمیت ہے؟

۲۔ اجتہاد کیوں لازمی ہے؟

۳۔ اجتہاد کے فقدان کا پس منظر کیا ہے؟

۴۔ تحریکِ وہابیت کی اہمیت۔

۵۔ ٹرکی کے جدید مذہبی اور سیاسی نظریات کا مطالعہ۔ حلیم پاشا کی خدمات کا اعتراف اور ترک شاعر ضیا کے خیالات پر تنقید و تبصرہ۔

۶۔ اسلامی فقہ جامد نہیں۔ تقلیدِ کورانہ مستحسن عمل نہیں۔

۷۔ اسلامی آئین کے مختلف منابع کیا ہیں؟

۸۔ ملتِ اسلامیہ اور قیادتِ عالم۔

۹۔ مذہب اور فلسفے کا تقابلی مطالعہ۔

اب ذیل میں مندرجہ بالا امور کو بڑے اختصار کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

اس خطبے کے آغاز میں علامہ اقبالؒ اس حقیقت کو بیان کرتے ہیں کہ ثقافتی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے بارے میں جامد نظریے کی تردید کر کے حرکی تصورِ کائنات پیش کرتا ہے۔ یہ کائنات کوئی ایسی چیز نہیں جو پہلے ہی سے تکمیل یافتہ ہو بلکہ یہ تو ہمیشہ ارتقائی مراحل طے کرتی رہتی ہے۔ اس کے بعد وہ اتحادِ انسانیت کی بنیاد کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اپنی اصل کے لحاظ سے تمام انسانی زندگی روحانی ہے۔ وہ اس ضمن میں رنگ و نسل

کے غیر حقیقی امتیازات کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ اُن کی رائے میں انسانی زندگی کی مادیت کی بجائے روحانیت پر بنیاد ہے۔ راہبانہ نظامِ حیات کی حیثیت سے عیسائیت دنیا بھر کے انسانوں کو رشتۂ وحدت میں منسلک کرنے سے قاصر ہے۔ اس کے برعکس اسلام توحید کے اصول پر عالمگیر اتحاد کی بنیاد رکھتا ہے۔ یہ عقیدہ انسانوں سے تاج و تخت کی وفاداری کی بجائے اطاعتِ خداوندی کا مطالبہ کرتا ہے اور چونکہ خدا ہماری زندگی کا آخری روحانی سرچشمہ ہے اس لیے خدا سے وفاداری کرنا دراصل اپنی فطرت سے وفاداری کرنے کے مترادف ہے۔ اسلام کی رُو سے زندگی کی یہ روحانی اساس ازلی و ابدی ہے لیکن وہ اپنے آپ کو تنوّع اور تغیّر کے روپ میں ظاہر کرتی ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کے اس قسم کے تصوّر پر مبنی معاشرہ تغیّر و ثبات کی صفات کا حامل ہوگا۔ اُسے اپنی اجتماعی زیست کے لیے ابدی اصولوں کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ عالمِ تغیّرات میں ابدی اصول ہمیں ثابت قدمی عطا کرتے ہیں۔ جب یہ ابدی اصول تغیّر و تبدّل کے تمام امکانات کو ختم کر دیتے ہیں تو انسانی زندگی میں جمود در نما ہونے لگتا ہے۔ اقبالؒ "اجتہاد" کو اسلام کا فطرتی اصول قرار دیتے ہیں۔ اجتہاد کا لغوی مطلب انتہائی کوشش کرنا ہے۔ اسلامی آئین کی اصطلاح میں اجتہاد کا مطلب ہے کسی "قانونی مسئلے کے بارے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کی کوشش۔ قرآن اور حدیث میں اجتہاد کا جواز موجود ہے۔ اقبالؒ نے اس سلسلے میں حضرت معاذؓ کا واقعہ بطور شہادت پیش کیا ہے۔ حضرت معاذؓ کو جب یمن کا حاکم بنایا گیا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے پوچھا کہ تم معاملات کا فیصلہ کس طرح کیا کرو گے؟

انہوں نے جواب دیا: "قرآن و سنت کے مطابق۔"

رسول کریمؐ نے کہا: "اگر قرآن و سنت تمہاری اس سلسلے میں رہنمائی نہ کریں تو پھر تمہارا طرزِ عمل کیا ہوگا؟"

معاذؓ نے کہا: "تب میں ذاتی رائے قائم کرنے کی جد و جہد کروں گا۔"

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس جواب کو بہت پسند کیا تھا۔

علامہ کے خیال میں قرآن و حدیث کے علاوہ مختلف فقہی مسالک اور تاریخ اسلام کے ابتدائی ادوار بھی اجتہاد کی ضرورت کی تائید کرتے ہیں۔ اسلامی مملکتوں کی توسیع کے ساتھ ساتھ باضابطہ قانونی فکر بھی ناگزیر ہوتا گیا۔ شروع شروع میں اسلامی آئین کے علماء نے قانونی افکار کی تشکیل و تدوین کے لیے انتھک کوشش کی تھی۔ یہاں تک کہ مختلف مسلّمہ فقہی مکاتبِ فکر معرضِ وجود میں آ گئے۔ یہ مکاتبِ فکر اجتہاد کے تین تسلیم شدہ مدارج کے حامی ہیں۔ اس لیکچر میں اقبالؒ نے اجتہاد کے پہلے حصے یعنی قانون سازی کے مکمل اختیار کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ سُنّی حضرات اجتہاد کے اس درجے کے امکان کو تو زبانی طور پر تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ عملاً اس کا اظہار نہیں کرتے۔ یہ طریق کار اسلام کے حرکی نظریۂ حیات کی تکذیب کرتا ہے۔

اسلام کے حرکی نظریۂ کائنات، عقیدۂ توحید کی اہمیت اور اجتہاد کی ضرورت کو واضح کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ اجتہاد کے فقدان کی وجوہات بیان کرتے ہیں۔ بعض یورپین مصنفین کی رائے میں اسلامی آئین کے جمود کی سب سے بڑی وجہ ترکوں کا اثر ہے۔ علامہ اقبالؒ اس خیال کی تردید کرتے ہوئے اس جمود کی مندرجہ ذیل وجوہات پر روشنی ڈالتے ہیں:

ا۔ فقہی جمود کی ایک وجہ وہ عقل پرستانہ تحریک تھی جو خلفائے عباسیہ کے ابتدائی دورِ حکومت میں ظہور پذیر ہوئی تھی۔ مسئلہ خلقِ قرآن کے بارے میں قدامت پسندوں اور عقل پرستوں کے درمیان سخت بحثیں ہوئی تھیں۔ قدامت پسند قرآن کو ازلی تصور کرتے تھے۔ اس کے برعکس عقل پرست اُسے مخلوق قرار دیتے تھے۔ بلاشبہ ان دو متحارب گروہوں نے ملّتِ اسلامیہ کو سیاسی اور ذہنی انتشار میں مبتلا کر دیا تھا۔ عباسی حکمرانوں نے عقل پرستانہ تحریک کو نہ صرف ملّت بلکہ اپنی سلطنت کے لیے بھی خطرناک خیال کیا۔ کیونکہ عقل پرستی اور آزاد خیالی اسلامی معاشرے کی جڑوں کو کھوکھلا کر رہی تھیں۔ اس امر کو مدِّنظر رکھتے ہوئے انھوں نے قدامت پسندی کی حمایت شروع کر دی۔ گویا کہ اجتہاد کے فقدان کی ایک وجہ سیاسی اختلاط اور

مذہبی مناظرہ پسندی تھی۔

ب۔ فقہی جمود کا دوسرا سبب راہبانہ تصوّف تھا جو غیر اسلامی عناصر، باطن پسندی اور عقل پرستی پر مبنی تھا۔ مذہبی نقطۂ نظر سے تصوّف اوّلین علمائے اسلام کی فلسفیانہ موشگافیوں، دُور از کار باتوں اور ظاہر داری کے خلاف ایک قسم کا شدید ردِّ عمل تھا۔ اس سلسلے میں سفیان ثوری رحؒ کی مثال دی جا سکتی ہے فکری پہلو کے لحاظ سے تصوّف آزاد خیالی اور عقل پرستی ہی کی شکل تھا۔ تصوّف نے ظاہر و باطن کی تمیز پیدا کرکے باطن کو ظاہر پر ترجیح دی جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ صوفیاء عالمِ ظاہر اور دُنیاوی امور سے نفور ہو گئے۔ علمائے ظاہر تو فلسفیانہ مباحث میں الجھے رہے اور صوفیاء دنیا سے بیزار ہو کر من کی دنیا میں ڈوب گئے۔ عامتہ المسلمین کی قیادت کرنے والے اُن سے بے تعلق ہو گئے۔ نتیجۃً اسلامی ریاست کی باگ ڈور معمولی قسم کے لوگوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ لوگ عقلی اور روحانی بلندیوں کے مالک نہیں تھے۔ جاہل اور بے مغز عوام کے پاس کورانہ تقلید کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں تھا۔ اسی طرح علماء اور صوفیاء کی بے نیازی نے جمود کو جنم دیا تھا۔

ج۔ اجتہاد کے فقدان کی تیسری وجہ زوالِ بغداد تھی۔ تیرھویں صدی کے وسط میں مسلمانوں کی ذہنی زندگی کے مرکز یعنی بغداد کو بُری طرح تباہ و برباد کر دیا گیا تھا۔ اس قسم کے سیاسی انحطاط کے دَور میں انتشار لازمی ہوتا ہے۔ ملتِ بیضا کو مزید انتشارِ فکر و نظر سے بچانے کے لیے قدامت پسند مسلمان مفکرین نے سماجی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھنے کے لیے تقلید پر زور دیا تھا۔ انھوں نے تقلید کو اہم سمجھا۔ کیونکہ وہ معاشرتی نظام کو تباہی سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ اُن کی یہ رائے کسی حد تک درست تھی کیونکہ تنظیم زوال کے اثرات کو زائل کرنے میں نمایاں پارٹ ادا کرتی ہے۔ اقبال کے خیال میں انھوں نے یہ غلطی کی کہ معاشرے کو فرد پر بہت زیادہ فوقیت دے کر خودی، آزادی، خلاقی اور انفرادی تکمیل کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچایا۔ اس قسم کی سوسائٹی میں فرد اپنی ہستی اور روحانی عظمت سے محروم ہو جایا کرتا ہے اور نتیجتہً وہ ماضی پرست بن جاتا ہے۔ یہ غلط رجحان شدید قسم کے ردِ عمل کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔ یہی واقعہ زوالِ بغداد کے بعد بھی پیش آیا تھا۔ ابنِ تیمیہؒ (Ibn-i-Taimiyya) نے اس قسم کے ماضی پرست اور جامد علماء کے خلاف عَلمِ بغاوت بلند کر دیا تھا۔ اسلام کی یہ نابغہ شخصیت زوالِ بغداد کے پانچ سال بعد متولّد ہوئی تھی۔ ابنِ تیمیہؒ نے حنبلی مسلک کے پیروکار بن کر جمود پرست فقہی مذاہب کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے آزادیٔ رائے کی حمایت کی تھی۔ انھوں نے قرآن و حدیث کے اساسی اصولوں کی روشنی میں اجتہاد کا مطالبہ کیا تھا۔ بعد ازاں ابنِ حزم نے بھی اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا تھا۔ سولہویں صدی میں سیوطیؒ نے بھی اجتہاد کے حق کا مطالبہ کرتے ہوئے کہا کہ ہر صدی کے آغاز میں مجدّد آیا کرتا ہے۔ ابنِ تیمیہؒ کی تعلیمات کو مکمل طور پر اپنانے والا شخص محمد ابن عبدالوہاب تھا۔ عبدالوہابؒ نجدی کی جاری کردہ تحریک نے جدید دنیائے اسلام کے لیے قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اقبالؔ یہ سمجھتے ہیں کہ ایشیا اور افریقہ کی بڑی بڑی اصلاحی تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ وہابی تحریک سے متاثر دکھائی دیتی ہیں۔ اس ضمن میں سنوسی تحریک، پین اسلامزم اور بابی تحریک کا نام لیا جاسکتا ہے۔ عبدالوہابؒ نے جدید دنیائے اسلام کے لیے وہی کام کیا ہے جو اس سے قبل غزالیؒ کا شاگرد محمد ابن تومرت زوال پذیر اسلامی اسپین میں کر چکا تھا۔ آزادیٔ رائے کے باوجود وہابی تحریک بھی قدامت پسند ہے کیونکہ یہ آئین سازی کے لیے گزشتہ روایات اور احادیثِ نبویؐ پر زیادہ انحصار رکھتی ہے۔ اجتہاد کے فقدان کے اسباب و علل بیان کرتے اور مختلف اصلاحی تحریکوں کی خدمات کا جائزہ لینے کے بعد علامہ اقبال ترکی کے جدید مذہبی اور سیاسی نظریات پر تنقیدی نظر ڈالتے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں

نے ترکوں کی جدت پسندی، نظریہ خلافت، دین و سیاست کے تصورات، مغرب پرستی اور ترکی شاعر ضیا کے خیالات کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ سب سے پہلے وہ ترکوں کی اجتہاد پسندی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عصرِ جدید کے گوناگوں مسائل و مقتضیات اور موجودہ فلسفیانہ نظریات سے زیرِ اثر ترک قوم کے سیاسی اور مذہبی تصورات میں نظریہ اجتہاد بڑی شدت سے فروغ پا رہا ہے۔ یہ بات حلیم ثابت کے جدید "نظریۂ آئینِ محمدی" سے واضح ہے۔ اس نے اس نظریے کی جدید عمرانی تصورات پر بنیاد رکھی ہے۔ اقبال ترکوں کی اجتہاد پسندی کی تعریف کرتے ہوئے مسلمانانِ ہند کو بھی اپنی تہذیبی زندگی کا جائزہ لینے کا مشورہ ان الفاظ میں دیتے ہیں:

"اگر اسلام کی نشاۃِ ثانیہ حقیقت ہے اور یہ میرا ایمان ہے کہ اسلام کا احیاء ایک حقیقت ہے تو ہمیں بھی کسی نہ کسی دن ترکوں کی مانند اپنے ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا از سرِ نو جائزہ لینا ہوگا۔"

لیکن وہ ہمیں ترکوں کی طرح مغرب کی اندھا دھند تقلید کا فریفتہ نہیں بناتے۔ وہ انتہا سے زیادہ جدت پسندی کو بھی مستحسن نہیں سمجھتے کیونکہ اس طرح ماضی کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ بعد ازاں وہ ہمیں ترکی کے جدید سیاسی اور مذہبی افکار سے روشناس کرانے کے لیے وہاں کی دو اہم سیاسی جماعتوں کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبالؒ کی زندگی کے آخری حصے میں ترکی میں دو جماعتیں بڑی مشہور تھیں۔ ایک نیشنلسٹ پارٹی تھی اور دوسری جماعتِ اصلاحِ مذہب تھی۔ نیشنلسٹ پارٹی ملک و سلطنت کو دین پر ترجیح دیا کرتی تھی۔ دراصل یہ پارٹی دین اور سیاست کی جدائی کی حامی تھی۔ اقبال دین و سیاست کی اس تفریق پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اسلامی نظام میں ریاست کے تصور کو دیگر تمام تصورات پر حاوی خیال کرنا سخت غلطی ہے۔ کیونکہ اسلام میں تو روحانی دنیا اور مادی دنیا الگ الگ نہیں۔ یہ بات درست نہیں کہ دین اور سیاست دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ اسلام ایک ایسی واحد حقیقت ہے جس کا تجزیہ نہیں کیا

جاسکتا۔"

اسلام مادّے اور روح کی ثنویت کا قائل نہیں کیونکہ حقیقتِ مطلقہ کے زمانی اور مکانی پہلو کا نام مادہ ہے اور اس کا باطنی پہلو روح ہے۔ عیسائیت کی طرح اسلام مذہبی رہنماؤں کی حکومت میں یقین نہیں رکھتا۔ اگر اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ریاست اسلام کے مخصوص تصورات کی ترجمان ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اقبال توحید اور ریاست کے باہمی تعلق کے بارے میں کہتے ہیں:

"عقیدۂ توحید کا نچوڑ مساوات، حریت اور استحکام ہے۔ اسلام کے زاویۂ نگاہ سے ریاست ان مثالی اصولوں کو زمان و مکان کی قوتوں میں تبدیل کرنے کی کوشش کا دوسرا نام ہے۔ گویا کہ یہ مساوات، حریت اور استحکام کو مخصوص انسانی تنظیم میں متشکل کرنے کی آرزو ہے۔ قرآن کی حقیقتِ مطلقہ کی روحانیت پر بنیاد ہے اور اُس کی زندگی دنیاوی سرگرمیوں پر مشتمل ہے۔"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی رائے میں حقیقتِ مطلقہ مادّی نہیں بلکہ روحانی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کائنات کی کنہ روحانیت پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں ریاست دین کے تابع ہے نہ کہ دین ریاست سے کمتر ہے۔ اسلامی تعلیمات کی رُو سے ریاست مخصوص روحانی مقاصد کو انسانی تنظیم میں جلوہ گر کرنے کی سعی ہے۔ ترکی کی قوم پرست پارٹی نے دین اور سیاست کی باہمی تفریق کا تصوّر مغربی اقوام سے لیا ہے۔ قدیم عیسائیت دراصل راہبانہ نظام پر منحصر تھی۔ اس میں شہری اور سیاسی زندگی کے اعلیٰ اصول موجود نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے وہاں دین اور سیاست الگ الگ ہیں۔ عیسائیت چونکہ مکمل نظامِ حیات سے عاری تھی، اسی لیے وہ دین اور سیاست میں توازن پیدا نہ کر سکی۔ لیکن اس کے برعکس اسلام میں یہ خامی موجود نہ تھی۔ اسلام شروع ہی سے مدنی نظام تھا جو اسلام کے اُن سادہ قانونی اصولوں پر مبنی تھا جن میں تعبیر و تشریح کی وسعت کے وسیع امکانات موجود تھے۔ علامہ

نیشنلسٹ پارٹی کے اس نظریے کو گمراہ کن قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ دین وسیاست کی دوئی پر مبنی ہے۔ جہاں تک کہ ترکی کی مذہبی جماعت کا تعلق ہے وہ اس بنیادی حقیقت پر زور دیتی ہے کہ اسلام عینیت اور اثبات پرستی کا حسین امتزاج ہے۔ سعید حلیم پاشا اس جماعت کے کرتا دھرتا تھے۔ سعید حلیم پاشا قومیت، وطنیت اور تنگ نظری کے سخت مخالف تھے۔ وہ سائنس کے عالمگیر حقائق کی طرح اسلام کو بھی ابدی و آفاقی اقدار کا حامل تصوّر کرتے تھے۔ وہ قوم پرستی اور علاقائیت کی مذمّت کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"جس طرح محض انگریزی ریاضیات، جرمن فلکیات اور فرانسیسی علم کیمیا کا وجود نہیں ہوتا اسی طرح ترکی، عربی، ایرانی اور ہندوستانی اسلام کا بھی کوئی وجود نہیں۔"

سعید حلیم پاشا قومی انانیت پر مبنی موجودہ کلچر کو وحشت و بربریت کی دوسری شکل قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے میں قوم پرستی کا یہ جذبہ صنعتی ترقی کا لازمی نتیجہ ہے۔ وہ اس امر پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے کہتا ہے کہ گزشتہ چند صدیوں سے اسلام کے اخلاقی اور سماجی مقاصد اور نظریات میں بتدریج غیر اسلامی باتیں اور مقامی تہذیبوں کے بُرے عناصر شامل ہوتے رہے ہیں۔ یہ نظریات آج اسلامی ہونے سے زیادہ ہندی، عربی اور ترکی ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اسلام میں کم و بیش شرک کی آمیزش ہوتی رہی ہے۔ غیر اسلامی عناصر کی بنا پر اسلام کی سادہ اور آفاقی تعلیمات آہستہ آہستہ پیچیدگی اور تنگ نظری کا شکار ہوگئی ہیں۔ وہ ہمیں ان غیر اسلامی باتوں کا قلع قمع کرنے کا مشورہ دیتے ہیں تاکہ ہم اسلام کو دوبارہ اس کی سادگی اور آفاقیت عطا کریں۔ نیشنلسٹ پارٹی کی طرح وہ بھی جدید افکار و تجربات کی روشنی میں اسلامی شریعت کی تشکیلِ نو کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

علامہ اقبال اپنے دور کے ترکی کی دو اہم سیاسی جماعتوں کے نقطہ ہائے نظر کا تقابلہ و موازنہ کرنے کے بعد مسئلہ خلافت پر رائے زنی کرتے ہیں۔ سُنّی فقہ کے مطابق مسندِ خلافت

پر فردِ واحد بیٹھ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اہلِ ترکیہ یہ کہتے ہیں کہ اسلامی تعلیمات کی روح کے مطابق خلافت بہت سے اشخاص یا منتخب اسمبلی کو سونپنی چاہیئے۔ اقبالؔ ترکوں کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"جمہوری نظامِ حکومت نہ صرف مکمل طور پر اسلامی تعلیمات کی روح سے ہم آہنگ ہے بلکہ دنیائے اسلام کے موجودہ حالات و مسائل کے پیشِ نظر یہ اشد ضروری ہے۔"

ترکوں کے نظریۂ خلافت کو زیادہ واضح کرنے کے لیے اقبالؔ نے خلافت کے بارے میں ابنِ خلدون کے تین نظریات کا سہارا لیا ہے۔ ترکوں کے خیال میں عالمگیر خلافت سیاسی مصلحت کا تقاضا ہے۔ نیز دنیائے اسلام کے سیاسی انتشار کے مدِنظر یہ ناقابلِ عمل اور بے فائدہ ہے۔ کیونکہ یہ ممالکِ اسلامیہ کے پائدار اتحاد و استحکام کا باعث نہیں بن سکتا۔ اس کے برعکس وہ آزاد، خود مختار اور مستحکم اسلامی سلطنتوں کے حلیفانہ اتحاد پر زور دیتے ہیں۔ اقبالؔ کی رائے میں تمام دنیا بین الاقوامی نصب العین کی طرف بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ اس قسم کے واضح تصوّر کی جھلک ہمیں ترکی کے مشہور و معروف قومی شاعر ضیاؔ کے کلام میں نظر آتی ہے۔ یاد رہے کہ ضیاؔ کی شاعری نے ترکی کے جدید افکار کی تشکیل میں نمایاں حصّہ لیا ہے۔ ضیاؔ کی رائے میں حقیقتاً مؤثر سیاسی اتحاد صرف اسی وقت جنم لے سکتا ہے جبکہ تمام مسلمان ممالک پہلے خود مختار اور مضبوط بن جائیں۔ اقبالؔ ضیاؔ کے اس نظریے سے متفق ہو کر کہتے ہیں :

" فی الحال ہر ایک مسلمان قوم کو اپنے من کی گہرائی میں غوطہ زن ہو کر کچھ عرصے کے لیے اپنی نگاہ اپنی ذات پر مرتکز کر دینی چاہیے یہاں تک کہ وہ سب طاقتور ہو کر جمہوری سلطنتوں کے زندہ خاندان کی تشکیل کر سکیں۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ آہستہ آہستہ ہم پر یہ حقیقت منکشف کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومیت پر مبنی ہے اور نہ ہی یہ شہنشاہیت پر منحصر ہے بلکہ یہ ایک عالمگیر مجلسِ اقوام ہے جو مصنوعی حدود اور نسلی امتیازات کو صرف تعارف کی سہولت

کے لیے تسلیم کرتی ہے۔ یہ اپنے ارکان کے سماجی افق کو محدود نہیں کرتی۔"

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اسلام کی آفاقی تعلیمات پر پختہ یقین رکھتے ہیں۔ چونکہ ترکوں کے سیاسی اور مذہبی نظریات پر ضیا کی شاعری نے بھی کافی اثر ڈالا ہے۔ اس لیے علامہ اقبالؒ ضیا کے مختلف تصوّرات کو بیان کرنا بیجا نہیں سمجھتے۔ ضیا کے نظریۂ خلافت پر روشنی ڈالنے کے بعد وہ اس کے دوسرے اہم نظریے کا ذکر کرتے ہیں۔ ضیا کے خیال میں نماز اور قرآن ترکی زبان میں پڑھے جانے چاہییں تاکہ ترک اپنی مادری زبان کی وساطت سے انقلاب آفریں اور اہم مذہبی افکار سے بخوبی آگاہ ہو سکیں۔ اقبال کو ضیا کے اس نظریے سے اتفاق نہیں۔ وہ ضیا کے اس تصوّر کو نیا خیال نہیں کرتے کیونکہ محمد ابنِ تومرت بربری نے بھی اپنے ہم وطنوں کو اپنی عبادات بربری زبان میں ادا کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ تاکہ وہ اپنی زبان کے ذریعے مذہبی حقائق کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔ ضیا کا تیسرا اہم نظریہ عورتوں کی مساوات سے متعلق ہے۔ وہ مرد و زن کی مساوات کا قائل ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ اسلام کے عائلی قوانین میں بنیادی تبدیلیوں کا خواہشمند ہے۔ اس کی رائے میں جب تک عورت کے ساتھ عدل و انصاف سے کام نہ لیا جائے اس وقت تک سماجی اور قومی زندگی میں رعنائی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لیے وہ تین چیزوں یعنی طلاق، خلع اور وراثت کی مساوات کو ناگزیر سمجھتا ہے۔ اقبالؒ کے خیال میں ضیا کو اسلام کے عائلی قوانین سے پوری واقفیت معلوم نہیں ہوتی۔ اس لیے وہ خلع کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہو گیا ہے۔ اسی طرح وہ وراثت کے قرآنی حکم کے معاشی مفہوم کو نہیں سمجھ سکا۔ وراثت کی عدمِ مساوات عورت کی کمتری کی بنا پر نہیں بلکہ یہ اُس کے معاشی فوائد کے پیشِ نظر ہے۔

ضیا کے نظریات پر تبصرہ و تنقید کرنے کے بعد اقبال ترکوں کی جدت پسندی، آزادی خواہی اور ذہنی بیداری کی بیحد تعریف کرتے ہیں۔ کیونکہ موجودہ دور کی مسلمان قوموں میں سے صرف ترکی قوم نے اجتہاد کی ضرورت کو محسوس کیا ہے۔ دیگر اسلامی ممالک تقلید پرستی کے مرض میں مبتلا ہیں لیکن ترکی اپنی اجتماعی زندگی کی توسیع و ترقی کے لیے نئے اقدار کی تشکیل میں مصروف ہے۔

علامہ اقبالؔ اس سلسلے میں انتہا پسندی سے کام لینے کے عادی نہیں ہیں چنانچہ وہ ترکوں کی شدید آزاد خیالی اور مغرب پرستی کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھتے کیونکہ حد سے زیادہ آزاد خیالی اور اغیار کی اندھا دھند تقلید بھی قومی اور ملّی انتشار کے لیے خطرناک ثابت ہوتی ہیں۔ یورپ کی تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے کہ حد سے زیادہ تجدّد پسندی اور آزاد خیالی انتشارِ فکر و نظر، قومی ضعف، معاشی عدمِ استحکام اور اخلاقی پستی کا سبب بنتی ہیں۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد علامہ موصوف اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلامی فقہ جامد نہیں۔ اُن کی رائے میں تغیّر، ارتقا پذیری اور لچک اسلامی فقہ کی نمایاں ترین خصوصیات ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے مشہور مستشرقین کے خیالات بھی پیش کیے ہیں۔ سب سے پہلے وہ جرمن مستشرق پروفیسر ہورٹن (Horten) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی ادوار میں کم و بیش سو فقہی مذاہب موجود تھے۔ اگر اسلام جامد دین ہوتا تو اتنے فقہی مسالک پیدا نہ ہوتے۔ وہ اسلام کی ہمہ گیری اور ارتقا پذیری کے بارے میں کہتے ہیں:

> "اسلام کی روح اتنی وسیع ہے کہ یہ عملی طور پر بے پایاں ہے۔ الحاد پرستانہ تصورات کے علاوہ اس نے گرد و پیش کی قوموں کے قابلِ جذب نظریات کو اپنے اندر جذب کر کے اور انہیں اپنے مخصوص انداز میں رنگ کر ترقی دی ہے۔"

آئین سازی کے میدان میں بھی ہمیں اس حقیقت کا پرتو نظر آتا ہے۔ اسی طرح اسلام کے ایک ولندیزی نقّاد پروفیسر ہرگرونجے (Hurgronge) نے بھی اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ اسلام جامد دین نہیں کیونکہ یہ ہر دور کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکتا ہے۔ اقبالؔ کو اس بات کا بڑا افسوس ہے کہ ہندوستان کے قدامت پرست مسلمان عوام فقہ پر تنقیدی نظر ڈالنے کے لیے آمادہ دکھائی نہیں دیتے۔ تاہم وہ اسلامی فقہ کی ارتقا پذیری اور وسعت کے بارے میں مندرجہ ذیل تین اہم باتوں کو پیش کرتے ہیں:

الف۔ "اولاً ہمیں اس بات کو ذہن نشین کرنا چاہیے کہ آغازِ اسلام سے لے کر عباسیوں کے ابتدائی دورِ حکومت تک ہمارے پاس قرآن حکیم کے علاوہ عملی طور پر کوئی مدوّن آئین نہیں تھا۔"

ب۔ "ثانیاً یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ پہلی صدی کے تقریباً نصف سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک کم و بیش انیس فقہی مذاہب موجود تھے۔ اس حقیقت سے ہمیں بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے قدیم علماء نے بڑھتی ہوئی اسلامی تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے کس قدر جانفشانی سے کام لیا تھا۔ اسلامی فتوحات اور نتیجۃً اسلامی نقطۂ نظر کی وسعت کے ساتھ ساتھ ہمارے ان متقدمین کو حالات و واقعات کا بنظرِ غائر مطالعہ کرنا پڑا تھا۔ علاوہ ازیں انہیں حلقہ بگوشِ اسلام ہونے والی نئی نئی قوموں کی عادات اور مقامی حالاتِ زندگی کا بھی جائزہ لینا پڑا۔"

ج۔ "ثالثاً جب ہم اسلامی آئین کے چار مسلّمہ سرچشموں اور ان کی عملی بحثوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو فقہی مذاہب کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی۔"

ان مندرجہ بالا شواہد کی روشنی میں علامہ اقبال اسلامی آئین کو جامد اور غیر مفید نہیں سمجھتے۔ بعد ازاں وہ اسلامی آئین کے چار اہم سرچشموں کا بالتفصیل جائزہ لیتے ہیں۔ وہ چار اہم سرچشمے قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔ اب ذیل میں مختصراً انہیں بیان کیا جاتا ہے:

ا۔ قرآن حکیم

قرآن حکیم اسلامی آئین کا اوّلین سرچشمہ ہے۔ تاہم قرآن کلیتہً قواعد و ضوابط کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کا حقیقی مقصد انسان میں اس تعلق کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے جو اُسے خدا اور کائنات سے مربوط کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن بنیادی عقائد و نظریات ... کے علاوہ چند عام نوعیت کے قواعد و ضوابط خصوصاً عائلی اور معاشرتی زندگی کے اصول بیان کرتا ہے۔ قرآن میں بنیادی اصول

تو موجود ہیں لیکن تفصیلات نہیں۔ عیسائیت یہودیت کی قانونی موشگافیوں کے خلاف ردِ عمل کے طور پر نمودار ہوئی تھی۔ اور آخر کار اُس نے رہبانیت کی شکل اختیار کر لی۔ عیسائیت زندگی کے تمام شعبہ جات میں رہنمائی عطا نہیں کر سکتی تھی۔ اس کے برعکس اسلام ہر شعبہ جات کے لیے بنیادی اور عام اصول بیان کرتا ہے۔ عیسائیت نے روحانیت پر اس قدر زور دیا کہ مادیت نظر انداز ہو گئی لیکن اسلام نے ان دونوں میں ہم آہنگی پیدا کی تاکہ اسلامی زندگی بہتر، خوشگوار اور مکمل ہو سکے۔ اس طرح قرآن دین و مملکت اور اخلاقیات و سیاسیات کو باہم میں متحد کر دیتا ہے۔ چونکہ قرآن حرکی نظریے کا قائل ہے اس لیے وہ ارتقا پذیری اور اجتہاد کا دشمن نہیں ہو سکتا۔ انسانی زندگی صرف تغیّر و تبدّل پر مبنی نہیں بلکہ اس میں ثبات و دوام کا بھی عنصر پایا جاتا ہے۔ تغیّر کے علاوہ اسے ثبات کی بھی اشد ضرورت ہے۔ نہ صرف یہ مستقبل سے وابستہ ہے بلکہ یہ ماضی کے ساتھ بھی پیوستہ ہے۔ علامہ اقبالؔ ماضی کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "کوئی قوم بھی مکمل طور پر ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ کیونکہ ماضی ہی سے اُس کے وجود کی تشکیل ہوئی ہے۔"

بلاشبہ اسلامی معاشرے میں تجدید کا مسئلہ بہت زیادہ نازک ہو جاتا ہے۔ بعد ازاں وہ اسلام کی آفاقیت اور توحید پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام جغرافیائی، مقامی، لسانی اور نسلی امتیازات کو نظر انداز کر کے بین الاقوامی معاشرے کی تشکیل و تعمیر پر زور دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے وہ رنگ و نسل کو اتحادِ انسانیت کی اساس نہیں بناتا۔ تمام بنی نوعِ انسان کو رشتۂ وحدت میں منسلک کرنا معمولی کام نہیں۔ اس کے باوجود اسلام اجتماعی شعور پیدا کرنے میں کافی حد تک کامیاب ہو چکا ہے۔ اسلام باطنی ہم آہنگی کے علاوہ خارجی ہم آہنگی کو بھی ضروری تصوّر کرتا ہے۔ اگرچہ وہ باطنی ہم آہنگی کو زیادہ اہم تصوّر کرتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کی آفاقیت اور توحید کی اہمیت واضح کرنے کے بعد اقبالؔ اسلامی آئین کی ارتقا پذیری اور اجتہاد کی ضرورت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کے خیال میں اسلام کی مقبولیت کا ایک اہم سبب اسلامی

آئین کی وسعت اور ہمہ گیری تھا۔ اس ہمہ گیری کے باوجود قدیم علمائے اسلام نے کبھی اپنی ذاتی تعبیرات کو حرفِ آخر نہیں سمجھا۔ بدقسمتی سے بعض علماء نظری طور پر تو اجتہاد کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عملاً وہ اس کی تغلیط کرتے ہیں۔ اقبال عصرِ حاضر میں اجتہاد کو لازمی خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اب زمانہ بدل چکا ہے اور آج کل دنیائے اسلام اُن نئی نئی قوتوں سے دوچار اور متاثر ہے جو انسانی خیالات کی ہمہ گیر اور غیر معمولی ترقی کی بنا پر برسرِ عمل ہیں۔ اندریں حالات میرے خیال میں فقہ کی خاتمیت میں یقین رکھنا معقول بات نہیں۔ کیا فقہی مذاہب کے بانیوں نے کبھی اپنے دلائل اور تعبیرات کو حرفِ آخر ماننے کا مطالبہ کیا ہے؟ ہرگز نہیں۔ اگر موجودہ دور کے آزاد خیال مسلمان حیاتِ نو کے بدلے ہوئے حالات اور اپنے تجربات کی روشنی میں اسلام کے بنیادی قانونی اصولوں کی نئی تعبیر کا مطالبہ کرتے ہیں تو میری رائے میں اُن کا یہ مطالبہ بالکل درست ہے۔"

۲۔ احادیث

اسلامی آئین کا دوسرا اہم منبع احادیثِ نبوی ہیں۔ احادیث کی صحت اور عدمِ صحت کے بارے میں مستشرقین نے متضاد نظریات کا اظہار کیا ہے۔ اُنھوں نے تاریخی انتقاد کے جدید اصولوں کی روشنی میں مجموعۂ احادیث پر بحث کی ہے۔ بعض ناقدین کی رائے میں مجموعی طور پر یہ احادیث ناقابلِ اعتبار ہیں۔ اس کے برعکس بعض مستشرقین کے خیال میں احادیثِ نبویؐ اسلامی قانون کا قیمتی سرمایہ ہیں۔ علامہ اقبال کے خیال میں ہمیں خالصتاً قانونی حیثیت رکھنے والی حدیثوں کو غیر قانونی احادیث سے ممیّز کرنا چاہیے۔ جہاں تک قانونی احادیث کا تعلق ہے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں قبل از اسلام عربی رسم ورواج اور عادات واطوار موجود ہیں یا نہیں اور نیز انھیں کہاں تک جوں کا توں رکھا گیا ہے اور کہاں تک اُن میں ردّ و بدل کیا گیا ہے۔ اس اَمر کا انکشاف آسان

نہیں کیونکہ ہمارے قدیم فقہا نے اسلام سے پہلے مروّجہ عادات و اطوار کا ذکر نہیں کیا۔ نہ ہی ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ احادیث عالمگیر نفاذ کی دلالت کرتی ہیں یا نہیں۔ اس ضمن میں شاہ ولی اللہ نے بڑی خیال افروز بحث کی ہے۔ شاہ ولی اللہ کے نظریے کے مطابق پیغمبرانہ طریقِ تعلیم یہ ہے کہ نبی عام طور پر اُس قوم کے عادات، اطوار اور خصوصیات کو مدِّنظر رکھتا ہے جس میں وہ مبعوث ہوتا ہے۔ جو نبی عالمگیر اصولوں پر اپنی شریعت کی بنیاد رکھتا ہے وہ بھی اپنی اُمت کے طرزِ حیات کو نظرانداز نہیں کرتا۔ وہ مختلف اقوامِ عالم کے لیے مختلف اصول وضع نہیں کرتا بلکہ وہ ایک خاص قوم کی روحانی تربیت کر کے اور اُسے دوسری قوموں کے لیے نمونہ بنا کر اپنی اُمت کی مخصوص عادات کی روشنی میں بنی نوعِ انسان کی سماجی زندگی کے لیے عالمگیر اصولوں کی تشکیل کیا کرتا ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں ابو حنیفہؒ نے بھی بالغ نظری سے کام لیتے اور اسلام کی آفاقی خصوصیت کو مدِّنظر رکھتے ہوئے اس قسم کی احادیث کا استعمال نہیں کیا۔

۳۔ اجماع

آئینِ محمدیؐ کا تیسرا اہم ماخذ اجماع ہے۔ اقبالؒ اجماع کو اسلام کا اہم قانونی نظریہ قرار دیتے ہیں۔ وہ اس بات پر افسوس کرتے ہیں کہ متقدمین کی گرماگرم بحثوں کے باوجود یہ نظریہ عملی صورت اختیار نہ کر سکا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مسلمان خلفاء مجالسِ قانون ساز کو اپنے سیاسی مفاد کے لیے بہت بڑا خطرہ خیال کرتے تھے۔ خلافتِ راشدہ کے فوراً بعد مطلق العنان سلطنتیں معرضِ وجود میں آ گئی تھیں۔ بنو اُمیہ اور بنو عباسی خلفاء مشاورتی مجلسوں پر مجتہدین کے ذاتی اجتہاد کو ترجیح دیتے تھے ورنہ بصورتِ دیگر ان کی حکومت خطرے میں پڑ جاتی۔ علامہ موصوف کو اس بات سے بڑی خوشی حاصل ہوتی ہے کہ اسلامی ممالک میں اب مجالسِ قانون ساز اور جمہوریت کو فروغ ہو رہا ہے، چنانچہ وہ اپنے ان نظریات کا ان الفاظ میں اظہار کرتے ہیں:

"یہ امر ہمارے لیے بہت زیادہ اطمینان کا باعث ہے کہ دنیا میں جنم لینے والی نئی نئی طاقتیں اور یورپین اقوام کے سیاسی تجربات دورِ حاضر کے

مسلمانوں کے ذہنوں پر نظریۂ اجماع کے امکانات اور قدر و قیمت مرتسم کر رہے ہیں۔ اسلامی ممالک میں جمودی روح کی نشو و نما اور مجالسِ آئین ساز کا بتدریج قیام ترقی کی طرف بہت بڑا اقدم ہے۔"

اقبالؔ قانون ساز مجلسوں کے قیام کا اس لیے بھی خیر مقدم کرتے ہیں کہ شخصِ واحد کی بجائے مقننّہ کو حقِ اجتہاد دینے سے فرقہ پرستی کا کافی حد تک استیصال ہو جائے گا۔ نیز اس طرح بالغ نظر اور ذہین لوگوں کو بھی قانونی بحثوں میں شرکت کا موقع مل جائے گا۔ مندرجہ بالا امور پر عمل کرنے سے ہمارے مردہ نظامِ قانون میں زندگی کی لہر دوڑ جائے گی۔ اجماع کی اہمیت کو بیان کرنے کے بعد اقبالؔ ایک نہایت اہم سوال اٹھاتے ہیں۔ وہ سوال یہ ہے کیا آئندہ نسلیں صحابہؓ کے اجماع کی پابند ہیں یا نہیں ؟ شوکانی نے اس مسئلے پر بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ اقبالؔ اجماع کی دو قسمیں تجویز کرتے ہیں۔ اَمرِ واقعی اور اَمرِ قانونی : قانونی امور میں وہ آئندہ نسلوں کو صحابہ کرامؓ کی ذاتی تعبیرات کا مقلّد نہیں ٹھہراتے لیکن اَمرِ واقعی میں وہ صحابہؓ کے اقوال کو سند تسلیم کرتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق صحابہؓ کے دَور سے ہے۔ کرخی بھی صحابہؓ کے اقوال کو حجّت نہیں مانتا۔ چنانچہ کرخی کہتا ہے :

"صحابہ کرامؓ کی صرف اُنھی اُمور میں پیروی ہو سکتی ہے جن میں قیاس ہماری رہنمائی نہیں کرتا۔ لیکن جن معاملات کی قیاس سے وضاحت ہو سکتی ہے۔ اُن میں صحابہؓ کے اقوال حجّت کا درجہ نہیں رکھتے۔"

اس کے بعد علّامہ اقبالؔ اجماع اور اسمبلی کے باہمی ربط پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر دستور یہ میں ایسے لوگ شامل ہو جائیں جو اسلامی قانون کی باریکیوں سے آگاہ نہ ہوں تو وہ قوانین کی تشریح و تعبیر میں سخت غلطیاں کر سکتے ہیں۔ غلط تعبیر کے امکانات کی روک تھام کا مؤثر اور بہترین ذریعہ علماء کے مشاورتی بورڈ کا قیام ہے جو مقننّہ کا جزو ولاینفک ہو۔ یہ مشاورتی بورڈ قانون سے متعلقہ مسائل پر بحث کر کے اسمبلی کی معاونت اور قیادت کر سکتا

ہے۔ علاوہ ازیں اُن کی رائے میں غلط تعبیروں کے انسداد کا ایک اور معقول ذریعہ ہے۔ اگر بلادِ اسلامیہ میں قانونی تعلیم کے مروّجہ نظام کی جدید علوم کی روشنی میں اصلاح کر دی جائے تو اس سے بھی اسلامی قانون کی گمراہ کُن تعبیر و تشریح کو روکا جاسکے گا۔

۴۔ قیاس

اسلامی فقہ کی چوتھی اساس قیاس ہے۔ اسلامی مفتوحہ علاقوں کے مختلف سماجی اور زرعی حالات کو مدِّنظر رکھتے ہوئے جب ابو حنیفہؒ اور ان کے پیروکاروں کو احادیث و روایات سے کوئی رہنمائی حاصل نہ ہوئی تو انھوں نے ان مسائل کو حل کرنے کے لیے ذاتی قیاس اور منطق سے کام لینا شروع کر دیا۔ انھوں نے اپنے اپنے دَور کے بدلتے ہوئے حالات کے تحت اسلامی قوانین کی تعبیر و تشریح میں ذاتی رائے کو استعمال کیا۔ اس مکتبِ خیال کے حامیوں نے عقلِ محض کی بنیادوں پر منطقیانہ نظامِ قانون کی عمارت استوار کر دی۔ علامہ اقبال چونکہ حقائقِ زیست کو مکمل طور پر منطق و فلسفہ کے تابع خیال نہیں کرتے اس لیے وہ اس قسم کے بندھے ٹکے منطقی طریقِ کار کو پسند نہیں کرتے۔ حنفی فقہا کے اس طریقِ عمل کے خلاف حجازی فقہا نے صدائے احتجاج بلند کی۔ گویا کہ عمل پرست اور حقائق پسند حجازی علما عراقی فقہا کی فلسفیانہ موشگافیوں اور تخیل پرستی کو گوارا نہ کر سکے کیونکہ وہ انھیں اسلام کے لیے خطرناک تصوّر کرتے تھے۔ مالکؒ اور شافعیؒ کے نظریات میں عربی روح سموئی ہے۔ اس کے برعکس ابو حنیفہؒ کے قیاس پر مبنی خیالات میں عجمی رُوح کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں ابو حنیفہؒ کے اصولِ قیاس پر مالکؒ اور شافعیؒ کی تنقید دراصل آریائی رجحان پر سامی روک تھی۔ آریائی رجحان ہمیشہ محسوس پر مجرّد اور واقعہ پر تخیل کو ترجیح دیا کرتا ہے۔ اس تنقید کے باوجود حجازی فقہا کا نقطۂ نظر تنگ رہا اور وہ بدلتے ہوئے مسائل کا صحیح حل پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اس کے برعکس ابو حنیفہؒ کے مسلک میں دیگر فقہی مذاہب کے مقابلے میں مطابقت کی صلاحیت زیادہ ہے۔ لیکن مقامِ افسوس ہے کہ ابو حنیفہؒ کے مقلدین نے جدّت کوشی اور تازہ

آفرینی کی بجائے اندھا دھند تقلید کو اختیار کر رکھا ہے۔ ابوحنیفہؒ کی اتباع کا دم بھرنے کے باوجود وہ اجتہاد کو قائم رکھنے کے بجائے تقلید پرست بن کر رہ گئے ہیں۔ قاضی شوکانی ہمیں بتاتے ہیں کہ رسولِ کریمؐ کے زمانے میں بھی اجتہاد کی اجازت تھی۔ اجتہاد سے گریز دراصل ذہنی سستی کی علامت ہے۔ اجتہاد کا دروازہ بند کرنا اسلامی تعلیمات کی روح کے منافی ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں موجودہ دور کے مسلمانوں کو اس ذہنی غلامی کا شکار نہیں ہونا چاہیے۔ دسویں صدی ہجری کے مشہور مصنف نے درست کہا ہے کہ متقدمین کی نسبت متاخرین کے لیے اجتہاد زیادہ آسان ہو گیا ہے کیونکہ قرآن و حدیث کے بارے میں اتنی زیادہ تفسیریں تحریر کی جا چکی ہیں کہ موجودہ دور کے لیے تعبیر و تشریح کا پہلے سے زیادہ مواد جمع ہو چکا ہے۔ نئے نئے تجربات اور خیالات کی دولت سے مالا مال ہو کر دنیائے اسلام کو بڑی جرأت مندی سے تشکیلِ جدید کا کام سنبھالنا چاہیے۔ زمانے کے نئے حالات و واقعات سے سبق لے کر ترکوں کی طرح دیگر مسلمانانِ عالم کو بھی اپنے اندر بیداری محسوس کرنی چاہیے۔

اسلامی فقہ کی حرکت پذیری، اسلامی تعلیمات کی آفاقیت اور اسلامی آئین کے چار ماخذوں کا ذکر کرنے کے بعد آخر میں علامہ اقبالؒ نے مذہب اور فلسفے کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے مذہب کو فلسفے پر ترجیح دی ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کیا ہے کہ ملتِ اسلامیہ ہی اہلِ عالم کی صحیح قیادت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ دورِ جدید میں روحانیت کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "آج کل بنی نوعِ انسان کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور روحانی بنیادوں پر انسانی سوسائٹی کو ارتقاء پذیر بنانے والے اساسی اور عالمگیر اصول۔"

ان کی رائے میں عقل پرستی اور مادیت کی بنا پر مغربی اقوام ہر قسم کی لوٹ کھسوٹ میں مبتلا ہیں۔ وہ عقل جو ادب خوردۂ دل نہ ہو مضر ثابت ہوا کرتی ہے۔ الہام و ایمان سے بے نیاز عقلِ انسانی

کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں دیرپا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی۔ اخلاقی اور روحانی بلندی محض فلسفے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ آج کل یورپ انسانوں کی اخلاقی ترقی کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے پاس وہ تمام اخلاقی مقاصد موجود ہیں جو انسانوں کی زندگی کو بہتر، مکمل، ارفع اور مسرت بخش بنا سکتے ہیں۔ علامہ اقبال مسلمانانِ حاضر کو اقوام عالم کی قیادت کرنے کا مشورہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ پہلے اپنی زندگیوں میں نکھار، جاذبیت اور توازن پیدا کریں۔ مندرجہ ذیل اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی بہتری اور سیادت کے لیے کس قدر بیتاب تھے:

> "آج کل کے مسلمانوں کو اپنے مقامِ رفیع کا بخوبی احساس کرتے ہوئے اسلام کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی سماجی زندگی کی از سرِ نو تشکیل کرنی چاہیے۔ علاوہ ازیں انہیں اس روحانی جمہوریت کو بھی پایۂ تکمیل تک پہنچانا چاہیے جو اسلام کی غایتِ اولیٰ ہے۔"

الغرض اس لیکچر میں اقبال نے اجتہاد کو اسلامی تعلیمات کا لازمی جزو قرار دیتے ہوئے اس کی اہمیت و افادیت کو بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے اجتہاد کے فقدان کے اسباب و اثرات پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ انھوں نے بڑے مدلل انداز میں ہمیں اسلام کی تشکیلِ جدید کا مشورہ دیا ہے۔

خطبۂ ہفتم

کیا مذہب ممکن ہے

اس خطبے میں شاعرِ مشرق، حکیم الامت اور فلسفیِ اسلام نے مذہبی، صوفیانہ، سائنسی، فلسفیانہ اور نفسیاتی مسائل کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے شروع میں مذہبی زندگی کے تین مراحل یعنی ایمان، فکر اور انکشافِ ذات پر روشنی ڈالی ہے۔ اسی ضمن میں انہوں نے تصوف و دین اور تصوف اور سائنس کے مشترک اور غیر مشترک امور کو بیان کیا ہے۔ بعد ازاں انہوں نے مابعد الطبیعیات کے بارے میں کانٹ کے تصور کو ہدفِ تنقید بناتے ہوئے اپنے جواز میں عراقیؒ، محی الدین ابن عربیؒ اور ایڈنگٹن کے نظریات اور جدید سائنس کے انکشافات کا حوالہ دیا ہے۔ اُن کی رائے میں سائنسی اور علمی ترقی کے باوجود عصرِ حاضر کا انسان ذہنی سکون اور روحانی راحت سے محروم ہو چکا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ خارجی دنیا کے امور میں الجھ کر اپنے من کی دنیا سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ مذہبی اور اخلاقی اقدار کے بغیر وہ اپنی زندگی کو خوشگوار، کامیاب اور متوازن نہیں بنا سکتا؟

اسی بحث کے ضمن میں انہوں نے مشرقی اور مغربی ممالک کی اخلاقی، سماجی اور سیاسی زبوں حالی کا ذکر کیا ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس خطبے کے آخر میں مذہب اور نفسیات کے باہمی اختلاف

اور خودی کی اہمیت پر بھی رائے زنی کی ہے۔ الغرض اس لیکچر کے اہم مباحث یہ ہیں:

۱۔ مذہبی زندگی کی تین منزلیں ہیں۔ تصوف کا سائنس اور دین سے کیا تعلق ہے؟

۲۔ مابعد الطبیعیات اور مذہب کے باہمی رشتے کی نوعیت کیا ہے؟ مابعد الطبیعیات پر کانٹ کی تنقید کے نتائج کیا ہیں؟ مذہبی اور صوفیانہ حقائق کی اہمیت مسلّم ہے۔ دورِ حاضر میں مادیت کا ابطال ہو چکا ہے۔

۳۔ مشرق و مغرب کی زبوں حالی کے اسباب و نتائج کیا ہیں؟ قومیت، الادین، اشتراکیت اور بڑے تصوف کی مذمت۔ عصرِ جدید کا انسان ذہنی اضطراب میں کیوں مبتلا ہے؟

۴۔ نفسیات والوں کا مذہب کے بارے میں کیا نظریہ ہے؟ نبوت کا عصبی اور ذہنی امراض سے ہرگز کوئی تعلق نہیں ہے۔ ینگ ـــــ مذہب اور نفسیات کے باہمی اختلاف و اشتراک کے بارے میں کس رائے کا اظہار کرتا ہے؟

۵۔ سائنس اور مذہب اختلاف کے باوجود چند مشترک امور کے مالک ہیں۔ وہ مشترک امور کیا ہیں؟

۶۔ خودی کا نصب العین کیا ہے؟

اب ذیل میں مندرجہ بالا امور کو بڑے اختصار کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

اس خطبے کے آغاز میں علامہ اقبالؒ ہم کو اس حقیقت سے روشناس کراتے ہیں کہ مذہبی زندگی کے تین مختلف مراحل ہیں۔ زندگی کے ان تین ادوار کا مذہب، فلسفے اور نفسیات سے گہرا تعلق ہے۔ یہ تین ادوار علی الترتیب دورِ ایمان، دورِ تفکر اور دورِ انکشاف ذات ہیں۔ پہلے دور کا دین و شریعت، دوسرے کا فلسفہ و حکمت اور تیسرے دور کا نفسیات و تصوف سے تعلق ہے۔ اقبالؒ کی رائے میں مذہبی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے حصے میں زندگی اس ضابطۂ عمل کے صورت پر ظہور پذیر ہوتی ہے جسے فرد یا قوم بے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں۔ وہ مخصوص احکام کے اصلی مفہوم اور غرض و غایت کو عقلی طور پر سمجھے بغیر قبول کر لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ طریق کار فرد کی باطنی نشوونما

اور وسعت کے یہ دور رس نتائج کا حامل نہیں ہوتا۔ تاہم کسی قوم کی سماجی اور سیاسی تاریخ میں یہ نمایاں کردار ادا کرتا ہے۔ گویا کہ دورِ ایمان میں ہم مخصوص نظریات اور احکام کو سوچے سمجھے بغیر عملی جامہ پہناتے ہیں۔ زندگی کے اس مرحلے پر ہم اپنے نظریات و عقائد کا مخصوص فلسفیانہ انداز میں جائزہ نہیں لیتے۔ مذہبی زندگی کے دوسرے دور میں ہم اپنے افکار و عقائد اور مخصوص ضابطۂ عمل کا عقلی طور پر ادراک کرتے ہیں۔ مکمل اطاعت اور تقلید کورانہ کی بجائے ہم اپنے ہاتھ میں فلسفہ و حکمت کا چراغ لے کر زندگی کی شاہراہ پر گامزن ہوتے ہیں۔ اس دور میں ہماری مذہبی زندگی اپنے آپ کو مابعد الطبیعیات کی اساس پر استوار کرنا چاہتی ہے۔ بالفاظِ دیگر ہم کائنات اور خدا کے بارے میں منطقی طور پر مربوط نظریے کے جویا ہوتے ہیں۔ مذہبی زندگی کی آخری منزل یعنی عرفانِ نفس کے دور میں نفسیات مابعد الطبیعیات کی جگہ لے لیتی ہے اور مذہبی زندگی حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ براہِ راست رابطہ قائم کرنے کی آرزو مند رہتی ہے۔ اس منزل میں مذہب، زندگی اور طاقت کے انجذاب کا ذاتی معاملہ بن جاتا ہے اور فرد با اختیار شخصیت کا مالک ہو جاتا ہے۔ احکام شریعت سے آزاد ہو کر نہیں بلکہ اپنے شعور کی گہرائیوں میں اُن احکام کے سرچشمے کا سراغ لگا کر اس مسئلے پر بحث کرنے کے بعد اقبالؒ لوگوں کی اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہیں کہ مذہب یا عرفِ عام میں تصوف انکارِ حیات یا گریزِ حقائق کا ذہنی طرزِ عمل ہے۔ بلکہ اس کے برعکس مذہب جو بلند تر زندگی کی جستجو کے مترادف ہے، بنیادی طور پر مذہبی تجربہ ہے۔ مذہب نے سائنس سے کافی عرصہ پہلے اپنی بنیاد کی حیثیت سے مذہبی واردات و مشاہدات کی ضرورت کو محسوس کر لیا تھا۔ طبیعی سائنس کی طرح مذہب کا بھی تجربہ و مشاہدہ پر دارومدار ہونا چاہیے۔

مندرجہ بالا مباحث کو بیان کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ مابعد الطبیعیات کے بارے میں فلسفے اور مذہب کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں۔ وہ اس سلسلے میں کانٹ کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے عراقیؒ اور محی الدین ابن عربیؒ کے تصورات بھی پیش کرتے ہیں۔ کانٹ نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا "کیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے؟

اُس نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اُس نے مابعد الطبیعیات کو بے معنی قرار دیا تھا کیونکہ اُس کی رائے میں محسوسات کے دائرہ عمل سے باہر کوئی تجربہ ممکن ہی نہیں۔ چونکہ مابعد الطبیعیات کے مسائل لازمی طور پر محسوسات سے متعلق نہیں ہوتے۔ اس لیے اُن کا وجود قابلِ قبول نہیں۔ کانٹ کی اس دلیل کی زد مذہبی حقائق پر بھی پڑتی ہے۔ کیونکہ مذہبی حقائق اور باطنی مشاہدات محسوسات کے پابند نہیں۔ کانٹ کے اس نظریے کو صرف اسی صورت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے جبکہ ہم یہ فرض کر لیں کہ محسوسات کے باہر کوئی تجربہ ممکن ہی نہیں۔ کانٹ کائنات کو محسوس لیکن خدا کو عقلی تصور قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس اسپین کا عظیم مسلمان صوفی محی الدین ابن عربی کہتا ہے کہ:

"خدا تو محسوس ہوتا ہے لیکن دنیا ایک عقلی تصور ہے۔"

ایک اور مسلمان صوفی متکلم اور شاعر عراقی زمان و مکان کے نظامات کی کثرت پر زور دیتا ہے۔ اس ضمن میں وہ زمانِ ایزدی اور مکانِ ایزدی کا ذکر کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر زمان و مکان کے اور نظامات موجود ہیں تو پھر انسانی تجربات کی بھی کئی سطحیں ہیں۔

اقبالؒ کی رائے میں جدید سائنس نے بھی کانٹ کے اس تصور کی تردید کر دی ہے۔ وہ کانٹ کے اس نظریے پر اس لیے تنقید کرتے ہیں کیونکہ اس کی بنا پر مذہبی حقائق اور باطنی مشاہدات معرضِ خطر میں پڑ جاتے ہیں۔ بعض لوگ مذہبی وجدان کو ناقابلِ بیان ہونے کی وجہ سے غیر حقیقی سمجھنے لگتے ہیں۔ اقبالؒ ایسے لوگوں کی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ مذہبی تجربات و مشاہدات ناقابلِ بیان ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ مذہبی آدمی کی یہ تلاش بے فائدہ ہے۔ درحقیقت مذہبی واردات کی اس صفت کی بدولت ہم خودی کی ماہیت کا سراغ لگاتے ہیں۔ مذہبی زندگی کا نقطۂ عروج خودی کا انکشاف ہے۔ خودی جب حقیقتِ کاملہ کے ساتھ اپنا رابطہ استوار کرتی ہے۔ اُس وقت اُسے اپنی یکتائی، مابعد الطبیعاتی مرتبے اور امکانِ ترقی کا پتہ چلتا ہے۔ انکشافِ ذات کا پتہ دینے والا

تجربہ ایک ایسی عقلی حقیقت ہے جسے تصورات میں قابو نہیں کیا جا سکتا۔ یہ طریق عمل باطنی جیاتیاتی انقلاب پر منتج ہوتا ہے جسے منطقی مقولات کا پابند نہیں بنایا جا سکتا۔ یہ تجربہ صرف دنیا ساز یا دنیا سوز عمل کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں یہ لازمانی تجربہ اپنے آپ کو زمانے کی رو میں پھیلا کر مؤثر طور پر چشم تاریخ کے سامنے بے نقاب ہو سکتا ہے۔"

اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے خیال میں حقیقت صرف محسوسات پر ہی مبنی نہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے مذہبی واردات و مشاہدات کی اہمیت اور خودی کی عظمت و افادیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

سائنس اور مذہب کے مقاماتِ اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ تصورات کی بدولت حقیقتِ مطلقہ کو معلوم کرنے کا طریقہ ہرگز سنجیدہ طریقِ عمل نہیں۔ سائنس کو اس بات کی قطعاً پروا نہیں کہ جس چیز کا وہ مطالعہ کرتی ہے وہ حقیقی ہے یا نہیں۔ اس کے برعکس مذہب چونکہ اساسی طور پر حقیقی زندگی کا طریق ہے۔ اس لیے حقیقتِ مطلقہ کو معلوم کرنے کا سنجیدہ طریقہ یہی ہے۔ سائنس اور مذہب میں دوسرا فرق یہ ہے کہ سائنس مکمل طور پر مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور بقول لینگے (Lange) اسے ایک قسم کی شاعری یا نطشے کے الفاظ میں اسے بالغ انسانوں کا کھیل قرار دے سکتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس جو شخص اشیائے کائنات کی تشکیل میں اپنے ذاتی مرتبے کا سراغ لگانا چاہتا ہے وہ اسے اپنی جدوجہد کا منتہائے مقصود سمجھتے ہوئے نظر انداز نہیں کر سکتا۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ سائنس کو حقیقتِ کاملہ کی کنہ معلوم نہ کرنے سے کوئی خطرہ محسوس نہیں ہوتا لیکن زندگی اور اس کے تجربات کو جذب کرنے والے مرکز کی حیثیت سے خودی کی تمام زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ ہم اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ زندگی محض فکر نہیں بلکہ یہ عمل پر بھی منحصر ہے۔ فلسفہ اور سائنس کا زیادہ تر تعلق افکار و تصورات سے ہے لیکن زندگی اور خودی کو تصورات کے علاوہ اعمال کی بھی ضرورت ہے۔ غلط تصور تو صرف ہماری عقل کو گمراہ کرتا

ہے لیکن غلط عمل انسان کو رُسوا کر کے انجام کار انسانی خودی کو نہس نہس کر دیتا ہے۔ غلط تصورات توجیہاتِ انسانی کو جزوی طور پر متاثر کرتے ہیں لیکن اس کے برعکس غلط اعمال و افعال ہماری زندگی کو کلیتہً متاثر کرتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں ہر ملک اور ہر دور میں الہیات کے ماہرین اس حقیقت کی گواہی دیتے رہے ہیں کہ عام شعور کی بلند تر قسمیں موجود ہیں۔ اگر شعور کی یہ قسمیں حیات بخش اور علم پرور تجربات کے امکانات کو ظاہر کرتی ہیں تو پھر بلند تر تجربات و واردات کی حیثیت سے مذہبی حقائق اور وجدانِ نفس ممکن ہیں۔ اقبال اس سے قبل بیان کر چکے ہیں کہ معلومات کا ایک اہم سرچشمہ وجدان اور مذہبی مشاہدات بھی ہیں۔ چونکہ کانٹ کے نظریے سے اس اہم حقیقت پر زد پڑتی تھی۔ اس لیے انہوں نے اس کے اس نظریے کو موردِ تنقید ٹھہرایا ہے۔ علاوہ ازیں جدید سائنس کے انکشافات بھی کانٹ کی تردید کرتے ہیں۔ جدید طبیعیات اور ریاضیات نے بھی مادیت کا ابطال کیا ہے۔ اس طرح سائنس نے اپنے بنائے ہوئے قدیم بتوں کو ایک ہی ضرب کاری سے پاش پاش کر دیا ہے۔

اب ہم یہ سوال پوچھنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ آیا فطرت کا پابندِ علت و معلول پہلو ہی حقیقتِ مطلقہ کی نشاندہی کرتا ہے یا نہیں۔ کیا حقیقتِ مطلقہ ہمارے شعور پر مادی پہلو کی بجائے کسی اور سمت سے حملہ آور نہیں ہوتی؟ کیا تسخیرِ فطرت کا خالصتاً عقلی طریق کار ہی ادراکِ حقیقت کا واحد طریقہ ہے؟

پروفیسر ایڈنگٹن ان تمام سوالات کا جواب دیتے ہوئے اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ طبیعی مظاہر حقیقت کے جزوی پہلو کی تشکیل کرتے ہیں، احساسات، مقاصد اور اقدار بھی محسوسات کی طرح ہمارے شعور کا اہم حصہ ہیں۔ ہمارے محسوسات کا خارجی دنیا سے تعلق ہے۔ اس کے برعکس ہمارے مقاصد اور اقدار کا باطنی عالم سے رابطہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں پروفیسر ایڈنگٹن بھی اس بات کا معترف ہے کہ حقیقتِ مطلقہ مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔ اقبال بجا طور پر شکایت کرتے ہیں کہ عصرِ حاضر کا انسان ذہنی اضطراب اور روحانی سکون کے فقدان کا شکار ہو کر رہ گیا ہے۔

وہ فرماتے ہیں:

"دورِ جدید کا انسان اپنے فلسفۂ تنقید اور سائنسی مہارت کے باوجود اپنے آپ کو عجیب و غریب مخمصے میں پاتا ہے۔ اس کے فلسفۂ فطرت نے اُسے قدرت کی طاقتوں پر بے نظیر تسلط عطا کیا ہے۔ لیکن ان تمام علوم نے اُسے اپنے مستقبل سے ناامید کر دیا ہے۔"

اس کے بعد فلسفیٔ اسلام رومی کے نظریۂ ارتقا کو مبنی بر رجائیت خیال کرتے ہوئے جدید یورپ کے تصورِ ارتقا کو ناقص اور قنوطیت پر منحصر قرار دیتے ہیں۔ اسلامی نظریۂ ارتقا نے انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے بارے میں رومی کے جوش و خروش کو جنم دیا۔ اس کے برعکس یورپی تصورِ ارتقا نے انسان کو مایوسی اور ذہنی اضطراب کا شکار بنا دیا ہے۔ اقبال بعد ازاں اپنے تصور کو واضح کرنے کے لیے رومی کے ولولہ انگیز اور امید افزا اشعار کا حوالہ دیتے ہیں۔ اگرچہ نطشے نے یورپی ارتقا پرستوں سے مکمل طور پر اتفاق نہیں کیا۔ تاہم انسان کے مستقبل کے متعلق اس کا جوش و خروش بھی تکرارِ ابدی کے اصول پر منتج ہوا۔ اس طرح رومی کے مقابلے میں نطشے کا تصور بھی ناقص ہے۔ جدید علوم و فنون نے انسان سے اُس کا سکونِ قلب چھین لیا ہے۔

اقبال اس حقیقت پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اپنی ذہنی سرگرمیوں کے نتائج سے کلیتہً متاثر ہو کر عصرِ جدید کا انسان روحانی طور پر مردہ ہو چکا ہے۔ یعنی اس کا باطن زندہ نہیں رہا۔ جہاں تک افکار و نظریات کا تعلق ہے وہ اپنی ذات سے متصادم ہے اور اقتصادی اور سیاسی زندگی کے میدان میں وہ دوسرے لوگوں سے برسرِ پیکار ہے۔ وہ اس قدر مجبور ہو چکا ہے کہ وہ اپنی بے رحم انانیت اور غیر محدود ہوسِ زر کو قابو میں نہیں لا سکتا۔ بے رحم انانیت اور نہ ختم ہونے والی ہوسِ زر آہستہ آہستہ اُس کے تمام اعلیٰ مقاصد کا قلع قمع کر کے اُسے زندگی سے بیزار کر رہی ہیں۔"

موجودہ دور کا انسان خارجی دنیا کے امور میں اس قدر منہمک ہے کہ وہ اپنی ہستی کی اتھاہ گہرائیوں سے مکمل طور پر منقطع ہو چکا ہے۔ وہ اپنے مادی تقاضوں پر اپنے روحانی تقاضوں کو قربان کر چکا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ طمانیت کی لازوال دولت سے محروم ہو چکا ہے۔ نہ صرف مغرب بلکہ مشرق میں بھی یہی زبوں حالی نظر آتی ہے۔ اقبالؔ کی رائے میں اس ناگفتہ بہ حالت کا کافی حد تک بُری قسم کا تصوف ذمہ دار ہے کیونکہ اُس نے انسانوں کو رہبانیت کی تعلیم دے کر اپنی جہالت اور روحانی غلامی پر قانع کر دیا ہے۔ ان حالات میں اگر ترکی، مصر اور ایران کے جدید مسلمان وطن پرستی اور قومیت کو طاقت کے نئے سرچشمے خیال کریں تو یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں۔ نطشے نے قومیت اور وطن پرستی کو 'بیماری' اور 'حماقت' کہا ہے۔ اقبالؔ مسلمانانِ عالم کی اس تنگ نظری پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"موجودہ دور کا مسلمان روحانی احیاء کے اُس خالصتاً مذہبی طریقِ عمل سے مایوس ہو چکا ہے جو اُس کے افکار و احساسات میں وسعت پیدا کر کے اُسے زندگی اور قوت کے لازوال سرچشمے سے ہم کنار کرتا ہے۔ وہ اپنے جذبہ و فکر کو محدود کر کے طاقت کے نئے نئے ذرائع کا انکشاف کرنے کی غلط توقع وابستہ کیے ہوئے ہے۔

اقبالؔ غلط قسم کے تصوف، قدامت پسندی اور ممالکِ اسلامیہ کی قومیت اور وطن پرستی کی مذمت کرنے کے بعد ملحدانہ اشتراکیت پر بھی تنقید کرتے ہیں کیونکہ یہی چیزیں موجودہ زمانے کے لوگوں کی زبوں حالی، ذہنی کشمکش اور عدم طمانیت کا باعث ہیں۔ انہی چیزوں نے انسانوں کے اندر بغض و عداوت، حسد و نفرت اور باہمی کشت و خون کے جذبات کو جنم دے کر روحانی قوت کے مخفی سرچشموں کو خشک کر دیا ہے۔ دنیائے جدید کو حیاتیاتی احیاء کی شدید ضرورت ہے۔ یہ کھوکھلے نعرے بنی نوعِ انسان کے امراض کا مداوا نہیں ہیں جیسا کہ علامہ موصوف کہتے ہیں:

" قدیم قسم کا تصوف، قومیت اور لادین اشتراکیت مایوس انسانیت کی بیماریوں

کا علاج کرنے سے قاصر ہیں۔"

انسانوں کی تمام سیاسی، اقتصادی، سماجی، اخلاقی اور ذہنی امراض کا مداوا صرف مذہب کر سکتا ہے۔ انسانوں کے اندر اُمید، احترام اور باہمی ہمدردی کے جذبات بیدار کرنے کے لیے مذہب بے حد اہم ہے۔ خودی کی تعمیر و تکمیل اور اجتماعی بہتری کا خواب مذہب کے بغیر شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ اپنی گوناگوں ذمہ داریوں سے بطریقِ احسن عہدہ برآ ہونے اور دنیا کو راحت کدہ بنانے کی خاطر ہمیں اپنے من میں غوطہ زن ہونا پڑے گا۔ جب تک ہم اپنے باطن کو نہیں سنواریں گے اُس وقت تک ہم اپنے دامن کو مسرت و سکون کے پھولوں سے نہیں بھر سکیں گے۔ ہم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ مذہبی واردات و مشاہدات ہماری شخصیت کی منتشر قوتوں کی شیرازہ بندی کر کے اُسے مستحکم کرتے ہیں یہ واردات و تجربات ہمارے عام تجربات کی مانند ہیں۔ اقبال ان مذہبی واردات کو مبنی بر حقیقت خیال کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہر قوم کا متصوفانہ ادب اس حقیقت کا شاہد ہے۔ وہ ان تجربات کے بارے میں کہتے ہیں:

" یہ مذہبی تجربات و مشاہدات ہمارے دیگر عام تجربات کی مانند بالکل قدرتی ہیں۔"

ان حقائق کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اقبال ہمیں اس بات کا مشورہ دیتا ہے کہ ہم طبیعی علوم کی طرح باطنی علم کو بھی اہم تصور کریں۔ مندرجہ بالا امور کو بیان کر کے علامہ اقبال نے مذہب کے امکان پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے ہر ممکن طریقے سے اس حقیقت کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی حقائق محض فسوں و افسانہ نہیں ہیں۔ اس مقصد کی خاطر انہوں نے مذہبی زندگی کی تین منزلوں، تصوف و دین کے باہمی ربط، تصوف اور سائنس کے مشترک اور غیر مشترک امور، مابعد الطبیعیات اور مذہب کے باہمی تعلق، مادیین کے ابطال، مذہب سے لاپروائی کے خطرناک نتائج، مشرق و مغرب کی زبوں حالی، خودی کی اہمیت اور مذہبی مشاہدات کی اہمیت و عظمت کا ذکر چھیڑا ہے۔

ان مباحث پر اظہارِ خیال کر چکنے کے بعد علامہ اقبال نفسیات اور مذہب کے اختلافی

پہلوؤں کو بیان کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ ماہرین نفسیات کی رائے مذہبی وجدان اور نبوت کے بارے میں پیش کرتے ہیں۔

نفسیات دانوں کے خیال میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نعوذ باللہ اعصاب کے مریض تھے۔ علامہ کو اُن کی اس احمقانہ بات سے شدید اختلاف ہے۔ وہ اُن کے اس لغو اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اس قسم کا کوئی شخص تاریخِ انسانیت کا رُخ موڑ دیتا ہے تو علم النفس کے ماہرین کے لیے یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اُنہیں چاہیے کہ وہ ایسے شخص کی اُن وجدانی کیفیات کا سراغ لگائیں جن کی بنا پر اس نے غلاموں کو انسانوں کا راہنما بنایا اور اقوام عالم کی سیرت و کردار کی تشکیل کی ہے۔ رسول کریمؐ کے مثالی کردار، اُن کے مذہبی مشاہدات اور مذہب اسلام کے عمیق مطالعہ کے بعد ہم لازماً اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اُن کے اقوال و اعمال کسی دماغی اختلال کا سبب نہیں تھے۔ عمرانی نقطۂ نظر سے بھی یہ شخص بنی نوعِ انسان کی سماجی تنظیم میں نمایاں کردار ادا کرتا ہے۔ اس کا کام حقائق کی قسم بندی کرنا اور علّت و معلول کے سلسلے کو معلوم کرنا نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنی نوعِ انسان کے لیے نئے نئے طریقہ ہائے عمل کو معرضِ وجود میں لانے کی خاطر زندگی بخش خطوط پر سوچا کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مذہبی واردات و مشاہدات میں غلط باتوں کی بھی آمیزش ہو سکتی ہے، اس لیے خیر و شر کی تمیز لازمی ہو جاتی ہے۔ جس طرح سائنس دان اپنے تجربات و مشاہدات کا بغور مطالعہ کرتا ہے اسی طرح وجدانی کیفیات کے مالک بھی اپنے مشاہدات و واردات میں سے غلط چیزوں کو باہر نکال دیا کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات چونکہ ان واردات سے بخوبی آگاہ نہیں ہوتے، اس لیے وہ مذہبی مشاہدات کو ہدفِ تنقید و تنقیص بنانے سے نہیں چوکتے۔ ان غیر معمولی واردات کی نوعیت اور مفہوم کو سمجھنے کے لیے مؤثر طریق کار کی اشد ضرورت ہے۔ اقبال کی رائے میں جدید سائنسی تاریخ کی بنیاد رکھنے والے عربی مؤرخ یعنی ابن خلدون نے سب سے پہلے انسانی نفسیات کے اس پہلو پر بڑی سنجیدگی سے غور کیا تھا۔ بعد ازاں سر ولیم ہملٹن (Sir William Hamilton) نے انگلستان میں اور لائبنٹز (Leibnitz) نے جرمنی

ہیں اس مسئلے پر گہری دلچسپی لے کر کافی اضافہ کیا تھا۔ مشہور ماہر نفسیات ینگ (Jung) کی رائے میں آرٹ کی ماہیت کا نفسیاتی طور پر ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ مذہب کی ماہیت کے بارے میں بھی اُس کا یہی نظریہ ہے۔ نفسیات مذہب کے جذباتی اور علاماتی مظاہر کے متعلق غور و خوض کر سکتی ہے لیکن یہ مذہب کی کُنہ کو معلوم نہیں کر سکتی کیونکہ اگر نفسیات کی رُو سے فن کی ماہیت کا علم ہو سکتا تو مذہبی مشاہدات کی اصل حقیقت بھی منکشف ہو جاتی۔ اقبال نفسیات کی اس کم مائیگی اور ینگ کے اعتراف حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتا ہے:

> "ینگ کا یہ خیال درست ہے کہ مذہب کی ماہیت تجزیاتی نفسیات کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔"

اقبال کی رائے میں جدید نفسیات نے ہمیں مذہب کی کُنہ کے بارے میں حقیقی بصیرت عطا کرنے اور انسانی شخصیت کے لیے اس کے مفہوم کو واضح کرنے کی بجائے ہمیں ایسے ایسے نئے نظریات دیئے ہیں جو مذہب کے متعلق مکمل غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ اس نفسیات کی رُو سے مذہب دراصل سماجی نظام کے استحکام و بقا کی خاطر اخلاقی قیود عائد کرنے کا ایک مصلحت آمیز طریقہ ہے۔ مذہب کا کام صرف جنسی جذبات ہی کو دبانا نہیں بلکہ خودی کو بھی استوار کرنا ہے۔ جنسی ضبطِ نفس تو ارتقائے خودی کا اوّلین مرحلہ ہے۔ مذہبی زندگی کا منتہائے مقصود معاشرتی نظام کی اخلاقی صحت سے زیادہ استحکامِ خودی، نفس کی منتشر طاقتوں کی تنظیم، اصلاحِ ذات اور ماحول میں نئے حالات کو جنم دینے کی صلاحیت ہے۔ خودی کو یہ صفات صرف اسی وقت حاصل ہوتی ہیں جب وہ حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ رابطہ اختیار کرتی ہے۔ اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جدید نفسیات ابھی تک مذہب اور اُس کی گوناگوں واردات کو نہیں سمجھ سکی۔ اس امر کی وضاحت کے لیے علامہ اقبال سترھویں صدی کی بہت بڑی نابغہ شخصیت یعنی شیخ احمد سرہندی کی عبارت بطور ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اس عبارت کا حوالہ دے کر وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ خودی کو خدا کی جستجو میں لاتعداد تجربات و واردات سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان شواہد کو پیش کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں:

"جدید نفسیات نے ابھی تک مذہبی وجدان کی بیرونی حد کو بھی نہیں چھوا۔
بنابریں اگر نفسیات کو انسانوں کی زندگی کے لیے حقیقی مفہوم کا حامل ہونا ہے تو
اُسے ہمارے زمانے کے مزاج کے مناسب نئے نئے آزادانہ طریقے اور ذرائع
اختیار کرنے چاہییں۔"

اقبالؒ کو بعض ماہرینِ نفسیات کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ مذہب، جنسی میلانات یا فراریت کی پیداوار ہے۔ اُن کے خیال میں مذہب کا اصلی مقصد خودی کو خدا سے مربوط کر کے اُسے مستحکم اور لازوال بنانا ہے۔ اقبال کی رائے میں دورِ حاضر میں صرف نطشے ہی ایسا شخص ہے جو کسی حد تک مذہبی واردات و مشاہدات کو سمجھ سکا ہے۔ نطشے کو خدا نے روحانی تجلّی سے نوازا تھا لیکن وہ غلط تربیت، ناسازگار ماحول اور مرشدِ کامل کے فقدان کی بنا پر اس سلسلے میں عروسِ کامرانی سے ہم کنار نہ ہو سکا۔ شوپنہار (Schopenhauer) اور ڈارون کے اثرات نے اسے اس تجلّی کے اصلی مفہوم کو نہ سمجھنے دیا۔ اُس کے اہلِ وطن اُسے صحیح طور پر سمجھنے میں ناکام ہو گئے تھے۔ روحانی زندگی میں رہنمائی کے بغیر یورپ کی یہ نابغہ شخصیت اپنی باطنی قوتوں کو بروئے کار نہ لا سکی۔ نطشے کو اپنی اس روحانی ضرورت کا شدید احساس تھا۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

"مجھے مدد کی ضرورت ہے۔ مجھے مریدوں اور آقا کی حاجت ہے۔ آقا و
مرشد کی اطاعت میں مجھے بڑی فرحت نصیب ہو گی۔"

اقبالؒ کی رائے میں نطشے کو اگر رہبرِ کامل میسّر آ جاتا تو وہ اپنی قلبی واردات کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں ناکام نہ ہوتا۔

مذہب اور نفسیات کے باہمی اختلاف پر سیر حاصل تبصرہ کرنے اور جدید نفسیات کی خامیوں کو بیان کرنے کے بعد اقبالؒ سائنس اور مذہب کے بعض مشترک امور پر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ وہ مشترک امور یہ ہیں:

۱۔ مذہبی اور سائنسی طریقہ ہائے کار مختلف ذرائع اختیار کرتے کے باوجود اپنے

منتہائے مقصود میں یکساں ہیں۔ دونوں کو حقیقتِ مطلقہ کی تلاش رہتی ہے۔ اگرچہ اُن کے راستے جُدا جُدا ہوتے ہیں۔ تاہم انہیں ایک ہی منزلِ مقصود تک پہنچنا ہوتا ہے۔ سائنس کی نسبت مذہب کا طریق کار زیادہ حقیقی اور اہم ہوتا ہے۔

ب۔ دونوں اپنے تجربات و مشاہدات کی تطہیر کو لازمی خیال کرتے ہیں۔ سائنس کا بیرونی تجربات و مشاہدات سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب کا باطنی واردات سے لگاؤ ہوتا ہے۔ سائنس کا زندگی کے خارجی پہلو سے تعلق ہوتا ہے لیکن مذہب کا زندگی اور حقیقت کے باطنی پہلو سے۔ حقیقتِ مطلقہ کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ عالمِ مادّی اور مظاہرِ فطرت خارجی پہلو سے متعلق ہیں اور مذہبی واردات و مشاہدات باطنی پہلو کے ترجمان ہیں۔ دونوں حقیقت پر مبنی ہیں۔ لیکن ان کی اہمیت میں فرق ہے۔ سائنسی طریق میں خودی کا زاویۂ نگاہ لازمی طور پر خارجی ہوتا ہے لیکن مذہبی واردات میں خودی کا نقطۂ نظر باطنی ہوتا ہے۔ یاد رہے مذہبی طریقِ عمل میں خودی اپنی منتشر قوتوں اور متصادم میلانات کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔

ج۔ دونوں اپنے اپنے تجربات و مشاہدات کو اصلی رنگ میں پیش کرنے کے لیے ذاتی میلانات اور نفسی خواہشات کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح سائنسدان اپنے تجربات کو تحقیقی نگاہ سے دیکھتا ہے اُسی طرح مذہبی آدمی بھی اپنے مشاہدات کا تنقیدی نظر سے مطالعہ کرتا ہے۔ اسلام میں نمازِ باجماعت کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ یہ خودی کو ذاتی میلانات سے پاک کرتی ہے۔ اسی بحث کے دوران اقبالؔ خودی کے موضوع پر بھی رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ کی جستجو میں خودی کو کئی مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ آخری منزل سے قبل کچھ ایسے مقامات بھی آتے ہیں جہاں کہ بعض اوقات خودی اپنے مشاہدات کی لطف اندوزی میں گُم ہو جاتی ہے۔ یہ مقام خودی کے لیے بڑا خطرناک ہوتا ہے کیونکہ خودی کا اصلی مقصد حقیقت کا دیدار نہیں بلکہ کچھ کرنا ہے۔ خودی کا حقیقی نصب العین فکر کی بجائے عمل ہے۔ اپنی انفرادیت

گوگم کرنے کی بجائے خودی کو اپنے استحکام اور بقا کے لیے کوشاں ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں خودی کا مقصد نفئ ذات نہیں بلکہ اثباتِ ذات ہے۔ یہ دنیا اس لیے تخلیق نہیں کی گئی کہ ہم اس کے بارے میں صرف تصورات قائم کریں یا معلومات حاصل کریں بلکہ ہمیں اپنے عملِ پیہم اور سعئ مدام کی بدولت اس کی تعمیر و ترقی میں نمایاں حصہ لینا چاہیے۔ آخر میں علاّمہ اقبالؔ خودی کی اہمیت اور اس کے مدارج کو واضح کرنے کے لیے "جاوید نامہ" کے چند اشعار بطورِ مثال پیش کرتے ہیں۔ الغرض اس لیکچر میں علاّمہ موصوف نے ہر ممکن ذریعے سے مذہب کے امکان، اہمیت، عظمت اور افادیت کو کھول کر بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔